ابن تيمية و التصوف



تأليف
الدكتور
مصطفى حلمي
أستاذ بجامعة أم القرى وكلية دار العلوم بالقاهرة



٢ ش منشا – محرم بك – أسكندرية

ابن تيمية
و
التصوف

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٨٢ - ٤٦٢٢

الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله نستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فلا هادى له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما .

أما بعد ، فبعون الله تعالى وفضله ها أنذا أقدم الطبعة الثانية من كتاب (ابن تيمية والتصوف) محافظا على مادته الأصلية بالطبعة الأولى مع ادخال بعض تعديلات رأيتها ضرورية لتفى بغرض بيان موقف شيخ الاسلام النقدى للصوفية على اختلاف مذاهبهم سواء كانوا من اهل السنة كالغزالى والهروى الأنصارى والجيلانى أو من صوفية الفلاسفة كالحلاج وابن عربى والسهرودى الاشراقى ومن نحا نحوهم . وكان حريصا فى الوقت نفسه على شرح وتفسير أعمال القلوب الواردة بالكتاب والسنة من حيث الحث على محبة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وايضاح درجات التقرب الى الله عز وجل وشرح طريق السالكين لطريق العبودية الحقة من الاستغفار والتوبة والرجاء والخوف والمحبة والتوكل والانابة والصبر والرضا وغيرها مما يسميها الصوفية بالاحوال والمقامات حسب اصطلاحهم . ولكنه يدخلها ضمن الاعمال الباطنة - أو أعمال القلوب التى تعد لوازم العبادات أيضا ، وهى واجبة فى حق المسلمين كافة - لا الصوفية وحدهم - (مثل سائر ما أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من الامور الباطنة والظاهرة ، ومثل اخلاص الدين لله والتوكل على الله ، وأن يكون الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أحب اليه مما سواهما ، والرجاء لرحمة الله والخشية من عذابه والصبر لحكم الله والتسلم لأمر الله ..)[1] .

بل ان دراسة وقائع حياته والتجارب والمحن التى اجتازها تعطينا الدليل على تصور الشيخ للارتباط الوثيق والضرورى بين الأعتقادات والأعمال ، وترشد المسلم المعاصر الى معرفة العقائد والقيم الصحيحة بأدلتها واتباعها بدلا من السبل المتشعبة التى سلكها أغلب مشائخ الصوفية وأتباعهم فحادت بهم عن الطريق السوى .

---

(١) فتاوى شيخ الإسلام جـ ١١ ص ٢٠٠ .

كذلك يحثنا على اتباع السابقين الأولين فى جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك ، لأنهم تركوا لنا منهجا محكما واضحا فان (من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة ، فكان من الاصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم باحسان انه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برايه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده ، فانهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات ان الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بالهدى ودين الحق)[1] وكلمات الشيخ فيها تعريض سافر للمتكلمين والفلاسفة الذين يقدمون ما يظنونه أدلة العقول على أدلة الكتاب والسنة ، وهذا ما يعنيه بقوله (لا برأيه ولا معقوله ولا قياسه) ونفس النقد موجه الى الصوفية الذين يقدمون (الذوق والوجد).

ونحن نثبت بهذا الكتاب خطأ الصفة الشائعة حول شيخ الاسلام بالتحجر والجمود وقسوة القلب ... الخ ، مما أشاعه عنه خصومه ، لاننا نكتشف من خلال الدراسة انه كان عالماً زاهداً ورعاً تقياً عابداً ذاكراً لله تعالى فى حركاته وسكناته ، وإن جهاده بالقلم واللسان والسيف لم يشغله عن التقرب إلى الله عز وجل بالأذكار والنوافل بل اعتبرها زادا له في طريق جهاده الطويل .

إن ابن تيمية يفتح لنا الآفاق الواسعة على النبع الصافى من الكتاب والسنة التى لو نهل منه كل مسلم لتحققت له السعادة بمعرفة ربه عز وجل وتذوق حلاوة معرفته والتنعم بذكره قلبا ولساناً والتقرب إليه سبحانه وتعالى بما أمر به ورسوله صلى الله عليه وسلم .

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ص ٨٥ .

ويأتى أخيراً غرضنا من هذا الكتاب الى الدعوة لدائرة الاسلام الكبرى بعقائده وعباداته وشرائعه وقيمه الأخلاقية بغير شوائب دخيله على تراثنا ، حيئذ يجد المسلم ما يبتغيه من حياة طيبة فى الدنيا ونعيما مقيما - برحمة الله وفضله - فى الآخرة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،

مصطفى بن محمد حلمى

الاسكندرية فى ٢٢ من جمادى الأخرة ١٤١٣ هـ

الموافق ١٧ ديسمبر سنة ١٩٩٢ م .

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد..

فإن موضوع هذا الكتاب هو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من التصوف .

وربما يسأل سائل : ما الدافع لاختيارنا لمبحث التصوف وقد امتلأت أرفف المكتبات بعشرات أو مئات الكتب في نفس الغرض ؟

ولكننا نجمل الإجابة بدورنا فنوضح أن من الأسباب ما يتصل بظروف العصر الذي نعيش فيه ، أو ما يتعلق بطريقة شيخ الإسلام في تشخيص الأدواء ووضع العلاج لها بطريقة خاصة ، حاسمة، فيغنينا باجتهاداته عن قراءة مؤلفات غيره.

ومن الناحية الأولى، فاننا نجتاز أياما تكاد تتطابق في ملامحها مع أيامه ، فها هي، القوى الخارجية العدائية تتكالب على العالم الإسلامي بقوة وضراوة، فتجتاح الاراضي غزواً واحتلالاً وتقتحم العقول والنفوس بمذاهب ونظريات وأنظمة شتى لتخرج المسلمين من عز الاسلام ومنعته إلى ذل الأنظمة الواردة من الشرق والغرب ، ولكن الله عز وجل قيّض لهذا الدين ما يحفظه كما ورد في السنن (أن الله يبعث لهذه الأمة في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[1].

ونزعم أن ابن تيمية منهم . وإذا كانت نداءاته المدوية قد خفت حسب طبيعة المشاكل المثارة في عصره وانقضت بانقضائه – ومنها المسائل الكلامية أو مباحث الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو طاليس – فقد بقيت نظرته للتصوف جديدة كل الجدة تصلح في زماننا للتسلح بها في مواجهة مروجي التصوف والمدافعين عنه إذ لو قدمنا آراءه بعد حذف اسمه لظن القارىء انها لأحد علماء الإسلام المعاصرين إذ ما زال الصوفيون يعيشون بيننا بنفس أفكارهم وطرقهم .

كذلك تظهر جدة أدلته وأصالتها لأنها أدله قرآنية مشفوعة بتفاصيل من السنة ومتبوعة بأمثلة كثيرة يستمدها من حياة المقتفين للآثار من الصحابة والتابعين والسالكين طريق النبوة.

أضف إلى ذلك كله أننا في أشد الحاجة للقول الفصل أمام مشاكل أصبحت ملازمة لتاريخ المسلمين المعاصر – ومنها التصوف – لتدعيم وجة النظر المعارضة بأدلة

(١) ابن تيمية– فتاوى شيخ الإسلام جـ ١٨ ص ٢٩٧ ط الرياض.

تفصيلية ، فلا يكفى رفض التصوف ونبذه بلا مناقشة فنحن فى حاجة إلي مقارعة الحجة بالحجة لا سيما أن الصوفية قد برعوا ولهم تاريخ طويل فى إلباس التصوف ثوبا إسلاميا قشيبا – إن لم يجعلوا الإسلام في قمته منحصرا فى التصوف وحده..

إنهم برعوا في تلقف شباب المسلمين الباحثين عن الحق ، فيقعون فى شباكهم وكثير منهم بلغ درجة عالية من الثقافة والعلم ، ولكنه يحتاج إلي قوة جذب أخرى تتساوى فى قوة جذب الصوفية وأساليبهم العاطفية المستمدة من الوجدان، والمغرية بعواطف المحبة والرجاء في الله تعالي .

إننا نري أن الأدلة العقلية وحدها لا تكفى لإشباع النوازع الباحثة عن طمأنينة النفس ويقين القلب ، وقد جاء الإسلام مخاطبا الإنسان فى كينونتة كلها ، العقلية والعاطفية والنفسية جميعا ، ولذا فإن السبيل إزاء هذا التصوف هو تقديم البديل – أى الإسلام فى شموله وتكامله – لا فى ثوب العقل كما يفعل المتكلمون، والفلاسفة، ولكن بتقديم النماذج فى الأشخاص الذين فهموه وطبقوه وساروا على طريق النبوه ، وهذا ما حرصنا على اتباعة كما سيتضح من خطة البحث.

خطة البحث :

للسبب الآنف ذكره صلة وثيقة بوضع خطة البحث، اذ كان لابد من التعرض لحياة الأوائل وتأصيل حياة الزهد الإسلامية من منابعها ، وقد عرضنا لبعض الشخصيات مصطحبين إياها في تفاعلها مع الحياة والناس ، ومكابدتها لألوان من التجارب وذلك لكى نقترب من الحقيقة الحية إلي أقصى الإمكان فليست تراجم هذه الشخصيات فى كتب التاريخ والتراجم الا بضعة سطور متناثرة ، تحتاج إلي منهاج تركيبى لتعود إليها الحقيقة نابضة وكأنها تعيش بيننا . وإذا قلنا إنهم زهادا ، أصبنا الحقيقة، و لكنها بعض الحقيقة وليست كلها . فقد عرضنا لجانب من جوانب هؤلاء الذين استمسكوا بتعاليم رسول الله ﷺ وظلوا أمناء على التراث العظيم يصدون به أمواج الانحرافات والتغييرات ، ولم ينقطع بعدهم على مر الأعصار من يجدد لهذه الأمة دينها ، واضعين نصب أعينهم الحديث العاصم لهم من الزلل (إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبداً : كتاب الله وسنتى).

ولهذا السبب استغرق فصل الزهد عند المسلمين الأوائل[1] جانبا كبيرا من اهتمامنا للتدليل علي سلامة سلوكهم المتوافق مع كتاب وسنة رسوله ﷺ، فقد عاشوا طبقا للحياة الإسلامية الصحيحة، وقاموا بصياغتها على هدى الإسلام.

ولمّا كان هدفنا الوقوف من التصوف نفس الموقف الذي اتخذه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد رأينا اختطاط المنهج الوسط بين طرفين:

أحدهما يؤيد التصوف تأييداً مطلقا ولا يقبل مناقشته، والآخر يهدمه من أساسه ويلفظه ويستبعده.

لهذا سنختط طرقنا بحيدة علمية واقتناع بسلامة المنهج المقارن بين الأصول الإسلامية فى ذاتها وبين ألوان الفكر والسلوك المتعددة – أى فى دوائر علم الكلام[2] والفلسفة والتصوف.

وفى الحديث عن التصوف فإننا نرى أن أغلب الباحثين المعاصرين المؤيدين للتصوف الإسلامى يصفونه بأنه الثورة الروحية فى الإسلام، أو أنه أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام حيث يفسر هذا الدين تفسيراً عميقا يشبع العاطفة ويغذي القلب بدلا من التفسير العقلى للمتكلمين والفلاسفة، أو التفسير الصوري للفقهاء[3] إلي غير ذلك من عبارات تجعله فى درجات الرقى الاخلاقى وتكاد تصل به إلي مقام النبوة والصديقية وما دام بيان منهج البحث ضرورى فى أية دراسة – لا سيما ونحن إزاء موضوع تعددت فيه الابحاث وتراكمت، واختلفت فيه الآراء والنظريات بين التأييد والمعارضة، فإننا نري أنه من الضرورى إلقاء نظرة عامة على هذه الدراسات التي تكاد تنحصر في تيارات ثلاثة:

---

(١) نشر بكتاب مستقل باسم (الزهاد الاوائل) بطبعته الأولى ثم أعيد طبعه باسم (مع المسلمين الأوائل في نظرتهم للحياة والقيم) ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٩ – ١٩٨٩م.

(٢) التزمنا بنفس المنهج – بكتابنا (منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (علم الكلام) ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

(٣) د. أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الروحية في الاسلام ص ٦.

أولها : كتابات المؤيدين للتصوف والمدافعين عنه كالكلاباذى والسلمى والقشيرى والمكى والغزالى والهويرى والهروى والجيلانى وغيرهم [1].

الثاني : المعارضون للتصوف من أغلب الفقهاء والمتكلمين طوال العصور ، وربما يمثله اتجاه ابن الجوزى . وهذا الاتجاه قد لايسلم من التحيّز ويفتقد النظرة العلمية الصحيحة الى جانب تأثيره الشديد بشيخه ابن عقيل الذى كان يرى فى الصوفية إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة.

وكان يدعو المسلمين إلي عبادة الله عز وجل وفق العقل والشرع دون المظاهر التى حرص الصوفية على اتباعها من إهمال الحقوق وترك الأولاد والالتجاء إلي زوايا المساجد[2].

وكان الشافعي يحمل بقوة على التصوف والصوفية قال (التصوف مبنى على الكسل، ولو تصوف رجل أول النهار لم يأت الظهر الا وهو أحمق)[3].

الثالث : الموقف الوسط ويعبر عنه أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن خلدون إذ يؤيدون الإتجاهات الصوفية المطابقة للكتاب والسنة ، ويعارضون بشدة مذاهب التصوف الفلسفى عند الحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى ومن سلك مسلكهم ويرى ابن تيمية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا، وهو نفس الخطأ الذي يقع فيه من يغلّب الجانب المادى فإن انسلاخ أحدهما عن الآخر يصبح نوعا من البدع لأن الإسلام يدعو للعمل لصلاح المجتمع الانسانى ، كما يحرص على التذكير بالحياة الأبدية بعد الموت ، ولهذا فلا بد أن يلتحم جانب الصدق والإخلاص مع عمل الجوارح الظاهرة بل يذهب إلي أن كل عمل ينطوي على الرغبة فى إرضاء الله سبحانه وتعالى والإخلاص له يعد عبادة ويقول (ثم أن الدنيا تخدم الدين)[4] مؤكداً عمومية مبدأ الربط بين ارادة المال والشرف ، وبين حقيقة الإيمان وكمال الدين فهذا هو الصراط المستقيم (صراط الذين، أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين).

---

(١) أنظر ص ٢٧٦ من الكتاب.

(٢) ابن الجوزي-تلبيس إبليس ص ٣١٦.

(٣) ن . م ص ١٥٩ وصفة الصفوة جـ١ ص ٤.

(٤) ابن تيمية- السياسة الشرعية ص ١٧٩.

ويعتمد أصحاب هذا المنهج علي المقارنة بين تعاليم الإسلام الأصلية فى مصدريها : الكتاب والسنّة وبين المواقف المختلفة للصوفية.

وعبارة ابن خلدون الآتية توضح لنا معارضته للغلو فى اتباع المشايخ واحاطتهم بهالات القدسية (وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة – وهو يقصد ابن عربى وابن سبعين واتباعهما من صوفية وحدة الوجود – ولو بلغ المثني عليه ما عسى أن يبلغ من الفضل ، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلا وشهادة من كل أحد)(١).

على أن القاعدة التى تقررها النصوص من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية توضح أن الاساس فى الأفضلية من حيث العصور الماضية هو العصر الذي ظهر فيه رسول الله ﷺ (فمن جعل طريق أحد العلماء والفقهاء أو طريق أحد من العباد والنساك أفضل من طريق الصحابة فهو مخطىء ضال مبتدع)(٢).

وهذه القاعدة على طرف النقيض من آراء المستشرقين ومن اتبع منهجهم متخذين من نظرية(التطور) سبيلا ومنهجا ، فجعلوا المتأخرين أفضل من السابقين ؛

وقد أيد الرسول ﷺ أفضلية الصحابة على من تلاهم من أهل القرون التالية ، فقد ثبت فى الصحيحين من غير وجه عن النبى ﷺ أنه قال (خير القرون القرن الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)(٣).

ونفهم من دراستنا لسيرهم أنهم قاربوا حد الكمال في فهمهم للإسلام عقيدة وسلوكا وعبادات كما سنرى ، وقد قال تعالى في وصفهم ﴿ **والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان** ﴾ التوبة– ١٠٠ ، والصياغة الجامعة الآتية توضح ذلك : (فإن خير الكلام كلام الله ، خير الهدى هدى محمد ﷺ ، وخير القرون الذى بعث فيهم ، وأن أفضل الطرق والسبل إلى الله ما كان عليه هو

---

(١) ابن خلدون– شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ١١٠.

(٢) ابن تيمية– الصوفية والفقراء ص ٢٣.

(٣) ابن تيمية– النبوات ص ١٦١

وأصحابه)[1] وذلك تفسيرا للآية السالفة الذكر إذ يرى فيها ابن تيمية أنها تبين أن الله سبحانه وتعالى قد رضى عن السابقين مطلقاً ورضى عمن اتبعهم بإحسان (وذلك متناول لكل من اتبعهم إلي يوم القيامة كما ذكر ذلك أهل العلم)[2].

وكما يحدث عند التقاء الحضارات بعضها ببعض ، فقد التقى المسلمون بالفرس والروم والهند واليونان فنقلوا تراث هذه الحضارات وتأثروا بها وأثروا فيها ، إذ انه فى نزاع الحضارات القائم فى جوهره على نزاع أفكار وآراء ومعتقدات كان لابد أن يحدث بين المسلمين وبين الأمم الأخرى أخذ وعطاء.

وفى القرون الثلاثة الاولى كان الغالب علي المسلمين الاستمساك بمنهجهم الإسلامى الأصلى أى تعاليم الكتاب والسنة، وكانا عاصمين لهم من الخطأ والشطط.

وبمرور الزمن ، ضعف البعض في الأخذ بهذا المنهاج ، وافتقد هذا الركن المكين ، فتشعبت بالمسلمين المسالك واختلفت بهم الطرق.

ولعل أهم النتائج المترتبة على هجر هذا المنهاج هو أنه بعد أن كان الأوائل يفهمون الإسلام فى دائرته الكلية الشاملة – أى بعبادتة ومعاملاته وأخلاقة – فقد انفرط هذا العقد علي يد المسلمين فيما بعد ، وانقسموا فيما بينهم ، فأصبح الاتجاه العقلى الفلسفى والكلامى في جانب ، والاتجاه العاطفى الوجدانى فى جانب ، والفقهى في جانب.

أما كيف حدث هذا ؟ فهو موضوع بحثنا فنبدأ من موقف ابن تيمية الذي أرخ للتصوف منذ بدء ظهوره وما آلت إليه أحواله.

إن دعاة التصوف ومؤيديه يرون أنه الوسيلة لمحاربة مادية العصر الحاضر، ويقول خصومه إن الإنسان لا يستطيع الاستغناء عن الجانب المادي لأنه جانب هام في تكوين الإنسان يعجز عن الأنفلات منه، ثم أن الإسلام جاء مقرراً لهذه الحقيقة ، مناديا بالمنهاج الوسط بين اشباع الجسد واشباع الروح قال تعالى : ﴿زين للناس حب

---

(١) ابن تيمية – الصوفية والفقراء ص ٢٢.

(٢) ابن تيمية – النبوات ص ١٦١

الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾ آل عمران–١٤.

كما أنه في الوقت نفسة رفض الرهبانية ونهي عن إتخاذها سبيلا في الحياة ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾ الحديد – ٢٧.

إن الموقف الإسلامي الصحيح يشجع الإنسان علي الاستجابة لما ركب فيه من تطلع إلي الانطلاق من قيد الغرائز والترفع علي الضرورة، ولكن بشرط ألا ينزع نفسه من الارض والا انتقى الغرض من وجوده عليها وخوض التجربة الابتلائية كاملة قال تعالي ﴿ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ القصص – ٧٧.

وسنحاول باتباعنا المنهج، الاستردادى أن نتخذ من السلف بداية لدراسة أحوال المسلمين في العصور الأولي عبادة وسلوكا، وكيف هبت رياح التغيير، فألقت بالبعض بعيدا عن الأصول الإسلامية؟

ولا نبغي أيضا إغفال محاولات المستشرقين التى لم تسلم من الأخطاء، ويرجع الخطأ في تفسيراتهم وتحليلاتهم إلي قصور في إدراك طبيعة الحياة الإسلامية لافتقادهم للعنصر الروحى لسيطرة الفلسفات المادية الغربية عليهم. كما تدور أفكارهم حول التقسيمات التقليدية للأفكار الدينية تبعا لعقائدهم، وبينها وبين الإسلام بون شاسع واختلاف كبير.

إنهم فى نظراتهم إلى الإسلام صبغوه بعقائدهم الأصليه وأضفوا عليه انطباعاتهم الغربية ونظروا إليه بمنظار الحضارة الغربية.

لهذا كله لم تخل كتاباتهم من أخطاء جوهرية يستخلصها المسلم بفطرته لأنه يستدل بفهمه للإسلام علي تعسفهم في التفسير والتعليل فالإسلام نظام عقدى يصعب علي الباحث ذو العقلية الغربية التركيب الارتفاع إلى مستواه. والأمثلة كثيرة سنعرض لها في الصفحات القادمة.

أما عن الفكرة التطورية الرائجة عندهم فإن موقفنا منها قد يحتاج إلي توضيح. فهناك فرق بين التطور المحمود في مجالات العلوم والعمران للتشجيع على جهود

الإنسان في اكتشاف ما تنطوى عليه من القوانين التي مكنته من الوصول إلي القمر. ولكن لفظ التطور الذي نعارضه هو المرادف في مدلوله للتقدم المزعوم في ميدان الأخلاق والسلوك، فإن هدفه القضاء علي المثل العليا ، ومغزاه الحقيقى محاربة الفضائل التى نص عليها الدين كالصدق والوفاء والعدل – وهي التي ستظل ثابتة مهما تقادم الزمن . يقول محمد أسد وهو ربيب الحضارة الغربية العليم ببواطنها وأسرارها (ولكى نصل إلي إحياء إسلامى فاننا لا نحتاج إلي أن نبحث عن مبادىء جديدة في السلوك تأتى من الخارج – وهو يقصد أوربا – اننا نحتاج فقط إلي أن نرجع إلي تلك المبادىء القديمة المهجورة فنطبقها من جديد)[1].

وبعد هذه المقدمة نترك القاري الكريم لمتابعة نقد شيخ الإسلام ابن تيمية للتصوف الذي انحرف انحرافا جليا عن الأصول الإسلامية لا سيما عند الحلاج وابن عربي ، ولكنه كان يتخذ موقفا وسطا من الغزالي إلي جانب مدحه لشيوخ العلم والإيمان في القرون الاولي.

وقد بحث الشيخ تاريخيا وموضوعياً كيف بدأ ظهور الزهد في صفوف المسلمين وكيف اهتم البعض منهم بالحديث عن الوجدانيات من الخطرات والوساوس ، وكان في بدايته ذو طابع إسلامى لا سيما عند أهل الحديث والسنة ولكنهم – أى السلف – لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وإنما ترنموا بالقرآن وغاصوا في معانيه ، إلي جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظونه ويبحثون في سنده ومتنه، فأخرجت المدرسة السلفية في عصورها الأولي أعلاما كبارا، لم يكونوا محدثين أوزهاداً أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الأهتمامات أو أغلبها لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الإسلامية الصحيحة .

وفي مقابل هذا الخط الإسلامى الإصيل، كان في الطرف الأخر اتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من إرهاصات روح غير إسلامية، آخذا فى التلون والتشكل من كافة الثقافات والاتجاهات ويتطور باختلاف البيئات والعصور حتى أنتج تصوفا فلسفيا لا صلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية.

---

(١) محمد أسد– الإسلام على مفترق الطرق ص ١١٤.

إن هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الاوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة ، أذ اننا نلاحظ بغيرعناء وفي لمحة سريعة لا يكاد يخطيء فيها الباحث . من هذه المقارنه نرى تمسك أولئك بالكتاب والسنة ، فما من صفحة من مؤلفاتهم الا ويقدمون فيها الأصل واضحا معلنا ، نعنى به الإسلام في دائرته الكبرى – دائرة الكتاب والسنة – بارزا يكاد يخفى كاتبه بين الآيات والأحاديث لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها.

أما الطرف الثانى – فالمذاهب الفلسفية هى السائدة ، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة والهندية تارة أخرى والمسيحية في بعض اتجاهاتها ، وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهى ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل.

وتطبيقاً للمنهج الذى خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار إذ يرى أن الزهد نشأ فى المجتمع الإسلامى (كما ينشأ في كل مجتمع آخر – تحت تأثير عوامل نفيسة دينية وسياسية واقتصادية ونبحث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها ونتجه إلي أصولها النظرية في مآخذها الحقيقية كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور في نطاقه ثم تأتى العوامل الخارجية بلاشك)، نقول إن هذا ما حدث تماما بالنسبة للتصوف في كافة صورة السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضا ومرد ذلك إلي أن الشيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغي علي مذاهبهم أى بدأوا بالتأثر بروح العصور المختلفة ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة فحدث الخلط .ولعل الأمثلة التي سنقدمها في بحثنا دليل علي صحة ما نذهب إليه ، فإن الغزالى تشرب بثقافة العصر ثم وقع اختيارة علي التصوف ثم تنبه إلي أهمية الحديث في أواخر حياتة ، وجاء ابن عربى فتلقف التصوف ودعمه بالفلسفة ثم حاول تأويل النصوص لكى تحقق ما يهدف إليه من إثبات وحدة الوجود .

أما الموقف السلفى فى العصر الحديث فله بحث خاص منفصل يمكن للقاريء الكريم الاطلاع عليه بكتابنا (التصوف والاتجاه السلفى في العصر الحديث)[1].

(١) أصبح بعنوان آخر هو أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة)

ط دار الدعوة بالأسكندرية ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .

والتزامنا بهذا المنهج فقد قسمنا البحث إلي أربعة فصول:

ففي الفصل الأول تكلمنا عن :

المدرسة السلفية والتصوف

وفي الثاني تناولنا موضوع

الزهاد الاوائل

منذ عصر الصحابة ثم مدرسة المدينة ومكة والكوفة والبصرة ومدرسـ وخراسان ثم اليمن..

وتطرقنا في الفصل الثالث للحديث عن:

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفي

أى نظرية الحلول والتصوف الفلسفى ومذهب وحدة الوجود.

وكان موضوع الفصل الرابع :

الاتجاهات الروحية عند ابن تيمية

ولا يفوتنا في الختام تقديم جزيل الشكر لكل من عاون في إخرا ونسأل الله لهم جميعا أن يجزيهم عنا خير الجزاء .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله علي سيدنا مـ وصحبه ومن سار على هديه إلى يوم الدين.

مصطفى

الاسكندرية في ٢٧ من صفر ١٤٠٣هـ

الموافق ١٣ من ديسمبر ١٩٨٢م

الفصل الاول

المـــدرسة الســـلفية والتصوف

يقابل الباحث في موضوع التصوف تبايناً واضحا في آراء المفكرين حول نشأته ومعناه ومدى اتصالة وافتراقة عن الإسلام .، إلي جانب شيوخة وفرقه واختلاف سماته ومدلولاته. فهناك ما يسمى بالتصوف السني الذى استلهم بعض عناصره من الكتاب والسنة، والتصرف الفلسفى القائل حيناً بوحدة الوجود وحيناً آخر بمذهب الحلول ، أو المتخذ الاشراق سبيلا للوصول إلى شخصية الحكيم المتأله.

ولكل من هذه الالوان شيوخ وفرق ومريدين ومؤلفات تضخمت بها المكتبة الاسلامية بصنوف شتى أغرت الباحثين بالانكباب عليها ودراستها .

ولم تحظ مدرسة ابن تيمية (٧٢٨هـ– ١٣٢٧م) – وهى التى تعرف أيضا بالمدرسة السلفية [١] – بنفس الاهتمام من جانب المتصدين لبحث موضوع التصوف ، حتى قام أستاذنا الدكتور النشار بإفساح المجال للتصوف بمعناه السلفى في كتابه الموسوعى (نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام – الجزء الثالث) ، فقام بجهد لم يسبق إليه، إذ أن نظريات السابقين عليه كانت خاطفة ومبتورة ، تصف المدرسة السلفية بالعداء للتصوف من غير تحليل للبواعث التى حملت شيوخ هذه المدرسةعلى اتخاذ الجانب المنابذ للصوفية ، ومن غير محاول لمعوفة درجة النقد ودائرته ، وعما إذا كان ينصب نحو التصوف كاتجاه روحى يبحث المسلمون فيه عن المعانى الرقيقة في الكتاب والسنة واتخذوا منه منهجا في نظرية المعرفة وطريقا للتقرب إلى الله وتربية ذاتية وطريقة لتطهير النفوس ، أم اقتصرت مظاهر العداء والمنابذة علي التصوف الفلسفى كنوع من نتائج العوامل الاجنبية والثقافات الدخيلة التى حاولت إخفاء الإسلام بين طياتها ؟

بيد أنه من الإنصاف أن نذكر أننا تمكنا أثناء البحث من العثور على آراء منصفة للشيخ السلفى – ابن تيمية – فأعطته حقه من التقدير ، وكانت دقيقة أيضا عند تقييم موقفه من التصوف . نذكر أولا الاستاذ أحمد أمين الذي لم يمنعه اتجاهه المعتزلي من

---

(١) «السلفى» بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء هذه النسبة الى السلف وانتحال مذهبهم.. السلفى فقيه فاضل شهم جلد متعصب عن الاصحاب.

المصدر: ورقم رقم ٣٠١ من كتاب الانتساب لابي سعيد السمعاني (٤٣هـ) تحقيق جب ط. لندن ١٩١٢م.
وسنعود إلى هذا التعريف بتوسع في الفصل.

الاشادة بالشيخ السلفي من حيث كونه زعيم المعارضين لصوفية الفلاسفة الذين أتوا بشيء جديد في الإسلام لم يكن من جنس (كلام الله ولا رسوله صلوات الله عليه ولا الصحابة[1] كذلك فعل الأستاذ الدكتور محمود قاسم في نقده لتصوف المتأخرين، وإشادته بدور شيوخ السلف في الدور الأخير للمدرسة ومنهم بطبيعة الحال ابن تيمية[2].

كما لا نغمط أيضا حق كل من لاوست وسارطون .

أما الأول فانه يذهب إلي أن ابن تيمية لم يخف ميلا صادقا نحو اتجاهات التصوف المعتدل ، وأنه أتجه في حربه الحقيقة إلي تصوف وحدة الوجود باعتباره زندقة[3].

ويرى سارطون أن الإسلام يبدو على أحسن صورة في آثار السلفيين – ومنهم ابن تيمية – الذين يدعون للعودة بالإسلام إلي ما كان عليه من الصفاء وتخليصة من الخرافات، التي لم تكن في الواقع إلا بتأثير الفرق الصوفية المتأخرة التى حجبت صورة الإسلام النقية و أحالت التصوف نفسة من ميتا فيزيقا بلغت عصرها الذهبى بفضل نظريات الغزالى إلي مظاهر خرافات وشعوذة استحوذت على عقول عامة المسلمين وقلوبهم مما جعلت سارطون يقارن بينها وبين الخرافات التي علقت بأدنى أشكال المذاهب الكاثوليكية والبيزنطية ، وبعدها السبب في تأخير المسلمين وحجب الإسلام النقي : إسلام السلف الصالح[4].

ومن الواضح أنه لكي نوفي المدرسة السلفية حقها ، ينبغى أن ننحى جانبا ما لا يثبت أمام البحث العلمي ، أذ لو سلمنا بالنتائج العامة لمنكرى التصوف ، لأ صبح معناه اننا ننزع عن الإسلام المضمون الوجدانى الثابت توفره وفقا للكتاب والسنة ، إذ تتضمن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من أعمال القلوب والوجدان المسلمين إلي البحث

---

(١) أحمد أمين ظهور الإسلام جـ ص ٢٢٧ ط ١٩٥٥م.

(٢) د . محمود قاسم– الاسلام بين أمسه وغده ص ٣٢.

(٣) Laoust = Essai sur Ies Doct. p. .

(٤) د. سارطون– الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط ص ٣٤. وص ٢٣– ٢٤ من كتاب (الشرق الاوسط في مؤلفات الامريكيين).

والنظر، منها : الإيمان والبر والتقوى والصدق والنية والصبر والأخلاص والشكر والخوف والرجاء والمحبة . كما اننا نري الرأى الذى يذهب إليه البعض فيجعل من الرسول ﷺ أول صوفي في الإسلام – نرى فيه نوعا من الغلو[1].

ومن خصائص الحقائق العلمية اتسامها بالنسبية ، وقبولها للمناقشة والتعديل في كل آن ما دامت وجهات النظر الجديدة مؤيدة بالأدلة والبراهين.

لهذا ينبغى إعادة بحث الفكر القائلة بعداء مدرسة ابن تيمية ، أو المدارس السلفية للتصوف . والشواهد أمامنا كثيرة تفرض علينا أن نسلك هذا السبيل[2] . فقد أنجبت المدرسة السلفية – قبل ابن تيمية وبعده شيوخا يدخلون في عداد كبار العبّاد والزهاد كالهروى الأنصارى (٤٨١هـ= ١٠٨٨م) وعبد القادر الجيلانى (٥٦١هـ=١١٦٥م)، وابن القيم (٧٥١هـ= ١٣٥٠ م–) وابن رجب (٧٩٥هـ=١٣٩٢م).

وقبل أن نتعرض لمظاهر حياة الوجدان وأعمال القلوب عند السلف بعامة ، فإنه ينبغى أن نعرض لتعريف السلف أولا ، ثم نتكلم عن ابن تيمية والتصوف – لكى نتناول رأية في المنهج بحث التصوف، مع مقارنه بمنهج المستشرقين فى موضوعنا .

---

(١) د . عبد الحليم محمود ص ٤٩ من مقدمته لكتاب المنقذ من الضلال.

كما يعدد د. زكي مبارك الرسول صلوات الله عليه وسلم متصوفا (كتاب التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ص ٩).

(٢) من الباحثين الذين يعدون ابن تيمية خصماً للصوفية والتصوف : جولد تسهير فى كتابه (العقيدة والشريعة) وماسينيون فى دائرة المعارف الإسلامية (تصوف) ولكن لاوست أصاب الحقيقة عندما قال إن (التصوف الذي هاجمه هو تصوف الحلولية والاتحادية) ص ٨٤١ من مجلد (اسبوع الفقة الإسلامي ومهرجان الامام ابن تيمية).

أولا : السلف

تعريف:

ينصرف مدلول السلف إلي معنيين : أحدهما تاريخي وهو يشير إلى السلف الصالح من الصحابة والتابعين في الصدر الأول للإسلام ، وقد يتسع قليلا فيشمل العصور الثلاثة الأولى :أى الصحابة والتابعين وتابعيهم . ثم أصبح مع التطور التاريخى لظهور الفرق الإسلامية منحصراً في علماء السنة حيث حافظوا علي العقيدة والنهج الاسلامي طبقا لفهم الاوائل الذي تلقفوه جيلا بعد جيلا ، وأبرز سماتهم هو التمسك بمنهج النقل، لهذا عرفوا في البداية بأنهم أهل الحديث للتمييز بينهم وبين من انسلخ من الشيعة والمعتزلة والخوارج وغيرهم ، كما يعرفون أيضا بأنهم أهل الأثر «وهذه النسبة إلي الأثر يعنى الحديث وطلبه وأتباعه»[1].

ويذكر الشهر ستانى (٥٤٨هـ=١١٥٣م) أن السلف من أصحاب الحديث لما شاهدوا تعمق المعتزلة فى علم الله ومخالفتهم للسنة المنقولة من الأئمة الراشدين تمسكوا بمنهج السابقين عليهم – وهم أصحاب حديث أيضا منهم مالك بن أنس (١٧٩هـ=٧٩٥م) وسفيان بن عيينة (١٩٨هـ=٨١٣م) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ=٨٥٥م) وكثيرين غيرهم[2] .

ولو أخذنا بقول السمعانى (٥٦٢هـ= ١١٦٦م) لعرفنا أن لفظ (السنى) وهو نسبة إلى السنة أى ضد البدعة «ولما أهل البدع خصوا جماعة بهذا الانتساب»[3]. ولكنه سرعان ما يخصص له معنى أضيق حين يطلقه مقابل المعتزلة فحسب ، إذ يصف أحد الشيوخ بأنه (السنى) حتي يفرق الناس بينة وبين آخر معتزلى فيقول ان ذلك الشيخ ويسمية – كان معتزليا فلقب هذا بالسنى[4].

---

(١) السمعاني– الأنساب ورقة ١٩.

(٢) الشهرستاني– الملل والنحل جـ ١ ص ١١٠.

(٣) السمعاني– الأنساب ورقة ٣١٥.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

كما عرفوا فى أحد الأدوار باسم أهل السنة والجماعة و استناداً إلي الأحاديث التي تحض علي الارتباط بالجماعة وتدعو إلي كراهية الاختلاف والفرقة .

والحق أن الفرق الإسلامية المختلفة أعلنت ارتباطها بالسنة وأنها هي صاحبة الطريق القويم والسبيل الصحيح، و أنها المقصودة بأحاديث الرسول ﷺ عن الفرقة الناجية في الحديث المشهور وأنها الجماعة التي يحض الرسول علي الالتفاف حولها ، فما هو التفسير الصحيح للحديث ؟

يجيب الشاطبي (٧٩١هـ=١٣٨٨م) علي هذا السؤال فيسرد لنا الأقوال الخمسة التي فسرت الجماعة ، أولها : أنها السواد الاعظم من المسلمين وبشرط أن يدخل في الجماعة بهذا المعنى المجتهدون والعلماء «ومن سواهم داخلون في حكمهم لأنهم تابعون لهم مقتدون»[١].

والثاني : هم جماعة العلماء المجتهدين وهم أئمة المسلمين الذين ينبغي الاقتداء بهم . والعلماء الحقيقيون لا يبتدعون (وإنما يبتدع من أدعى لنفسة العلم وليس كذلك)[٢].

ويقصد أيضا بالجماعة – في رأى ثالث – أنهم الصحابة علي وجه التحديد لأنهم أرسوا قواعد الدين ، وهم الذين يشير اليهم الرسول صلوات الله عليه بحثه على اتباعهم ، فهم أخص من غيرهم بمعرفة مواطن التشريع وقرائن الأحوال ولانهم تلقوا الدين من النبي ﷺ[٣].

أما التفسير الرابع للجماعة فهو جماعة أهل الاسلام إذا ما أجمعوا على أمر استناداً إلى ما ذهب إليه الامام الشافعي (٢٠٤هـ=٨١٩م) من استبعاد الغفلة عن الجماعة– التي يشترط فيها وجود المجتهدين– ومن ثم فهى القادرة علي استخلاص معنى كتاب الله والسنة (وإنما الغفلة في الفرقة)[٤] .

بقي المعني الخامس والاخير، ويقصد به جماعة المسلمين الذين اجتمعوا علي إمام

---

(١) الشاطبي– الاعتصام جـ ٣ ص ١٣٦.

(٢) ن . م ١٣٧.

(٣) ن . م ١٣٩.

(٤) ن . م ١٤٠.

موافق للكتاب والسنة[1].

ويستخلص الشاطبى من هذه الأقوال أنها تدور كلها حول ضرورة توفر العلماء المجتهدين - سواء انضم إليهم باقي العوام أم لا - لأنهم رؤوس الأمة وقادتها وعليهم مسئولية حفظ الشريعة . أما علاقة باقى المسلمين من عامتهم فهى علاقة تبعية (فالعلماء هم السواد الأعظم وإن قلوا ، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا)[2].

كما نلاحظ من هذه التفسيرات الحرص على الارتباط بالكتاب والسنة والتنوية بمكانة أهل العلم فى الإسلام ، وعلي رأسهم الصحابة بوجه خاص . ونجد ابن تيمية يؤكد مراراً أن الصحابة - بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه - هم الممثلون الحقيقيون للمنهج السلفي، (وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة: من علم وإيمان وعقل ودين ، وبيان وعبادة ، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل)[3].

ولكن ، كيف نفرق بين السلفيين وغيرهم والجميع ينادون بأنهم يتبعون نفس المنهج؟

هنا ، يجب علينا تتبع ظهور الفرق تاريخيًا:

لو مضينا مع المقريزى (٨٤٥هـ=١٤٤١م) لوجدنا أنه في تأريخه لظهور السلف، يبدأ بالكلام عن الصحابة أيضا، فيذكر أن أحداً منهم لم يعرف شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فلما ظهر معبد الجهنى القائل بالقدر أنكروا دعوته (وصلبه الحجاج عام ٨٠هـ بناء علي أمر عبد الله بن مراون)، كذلك ظهر في أيام الصحابة، الخوارج والشيعة، قبيل المائة من سنى الهجرة نفى جهم بن صفوان صفات الله وحدث أيضاً في أثناء ذلك أو بعده بقليل مذهب الاعتزال. وبعده ظهر مذهب التجسيم بواسطة محمد بن كرام «٢٥٦هـ- ٨٦٩م»[4].

واستمرت الفرق والمذاهب في تعددها مع ظهور الغلو عند أتباعها. ولكن ظل أهل الحديث- وهم يمثلون الغالبية من المسلمين- مخلصين للإسلام الذي تلقوه وفهموه

(١) ن. م ١٤٢.   (٢) ن. م ١٤٣.

(٣) ابن تيمية- نقض المنطق ص ١٢٩ .

(٤) المقريزي- الخطط جـ ٢ ص ٣٥٦ طـ. بولاق.

زمن الرسول ﷺ وصحابته، فذموا القدرية، وأنكروا على الشيعة بدعهم، كذلك وقفوا في وجه الخوارج، وذموا الاعتزال.

إن هذه الحالة من الانقسام والاضطراب لدى الفرق ظلت طوال القرن الثاني– كما يذكر الذهبي (٧٤٨هـ– ١٣٤٧)– وكانت المهمة مناطة بأئمة الحديث وأئمة القراء طوال عهد بني أمية وفترة من حكم العباسيين انتهت بخلافة الامين. فلما استخلف المأمون على رأس المائتين، بزغ فجر علم الكلام وترجمت علوم الأوائل وانحرف البعض عن علم النبوة لأن الخليفة المأمون رفع من شأن الفلسفة وعلم الكلام. وأزعج هذا التحول الشيوخ السلفيين أيما ازعاج– يصوره لنا الذهبي بكلمات تدل على مدى إحساسه بخطورة ظهور الفكر الفلسفي اليوناني فيقول (فلا حول ولا قوة إلا بالله من البلاء، أن تعرف ما كنت تنكر وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، ويعزل منقول أتباع الرسل، ويماري في القرآن، ويتبرم بالسنن والآثار)[1]. وهو تصوير لحالة الاضطراب الفكري، وتعدد الخلافات بين الفرق، وانزلاق البعض إلى ضباب العقائد المتباينة، بدلا من المحجة البيضاء المستقيمة الواضحة التي تركنا عليها الرسول صلوات الله عليه.

أو كما يقول المقريزي مبينا النتائج التي أحدثها تعريب كتب الفلاسفة (فانجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة مالا يوصف من البلاء والمحنة في الدين)[2].

ومع هذا فلم تلن لشيوخ السلف قناة، ولم يجرفهم التيار، وإنما وقفوا في صلابة، مؤمنين بأن الحق كله في كتاب الله والأحاديث الصحيحة التى حرصوا على نقلها فى أناة وصبر ودقة، مهما حالت دونهم الصعاب.

ونجد فى محنة الإمام أحمد بن حنبل برهانا صادقا على إخلاص القوم ودفاعهم المستميت، فقد كتب هذا الإمام الجليل صفحات ساطعة فى الدفاع عن العقيدة وضرب مثالا فذا على التضحية وبذل النفس في سبيل المبدأ، فكانت تضحياته وآلامه

---

(١) الذهبي– تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٣٠١ ط. حيدر آباد.

(٢) المقريزي– الخطط ج٢ ص ٣٥٦ ط. بولاق.

نقطة تحول، أنعشت الاتجاهات السلفية فيما بعد، وأكسبها المناعة في مواجهة خصومها، وحالت دون استفحال الخطر الزاحف علي التراث الإسلامي الأصيل، فالتف حوله الأصحاب من كل البلاد الإسلامية «ولعل ببغداد ونواحيها والجزيرة من أصحابه من لا يدخل تحت الحصر والعد»(١).

وامتنع إمامنا عن إبداء رأية في مشكلة خلق القرآن بالرغم مما عاناه من آلام تحت ضربات السياط، وأصر علي القول فى كل مرة «لست أتكلم الا ما كان من كتاب أو سنة أو عن الصحابة والتابعين، وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود»(٢). وكانت تؤرقه هذه الاختلافات بين المسلمين فيدعو ربه في سجود «اللهم من كان من هذه الامة علي غير الحق وهو يظن أنه على حق فرده الي الحق ليكون من أهل الحق»(٣).

واذا ما استطلعنا موقفه من الزهد، رأيناه يرتبط بالسابقين يقول ابن كثير «وقد صنف أحمد فى الزهد كتاباً حافلا عظيما لم يسبق إلى مثله، ، ولم يلحقه أحد فيه. والمظنون- بل المقطوع به- أنه إنما كان يأخذ بما أمكنه منه، رحمه الله»(٤).

وكانت معارضته للحارث بن أسد المحاسبي (٢٣١هـ=٨٤٥م) بسبب نزوعه نحو علم الكلام، أضف الي ذلك خروجه عن الزهد المألوف فى عصره، ولهذا نهى عن الاجتماع بأصحاب الحارث «لأن فى كلامهم من التقشف وشدة السلوك التى لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة مالم يأت بها أمر»(٥).

وسنستدل علي معالم نظريات الزهد عند تناولنا لموضوع الزهاد الاوائل في الفصل القادم، إلا أن العبارة التي وردت علي لسان أبي زرعة الرازى (٢٦٤هـ=٨٧٧م)- وكان من أصحاب الإمام أحمد- تلف نظرنا الي تمسك السلفيين أيضاً بنفس نظريات زهد السابقين، قال أبو زرعة في وصفه لكتاب «الرعاية لحقوق الله» هذا بدعة، ثم قال

---

(١) السمعاني- الانساب ورقة ١٧٩.

(٢) الذهبي- ترجمة الامام أحمد ص ٣٢.

(٣) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٢٩.

(٤) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٢٩.

(٥) ن. م ٣٣٠.

للرجل الذي جاء بالكتاب: عليك بما كان عليه مالك والثوري والأوزاعى والليث، ودع عنك هذا فانه بدعة[1].

وهكذا اتخذ شيوخ المدرسة السلفية مواقف محددة منذ البداية إخلاصا منهم لمنهج المتابعة.

فاذا تتبعنا شيوخ السلفين الاوائل، فاننا نجد ثمة روابط موضوعية تجمع بين الفكر السلفى علي مر العصور، كما أن لمذاهبهم سمات خاصة ومعالم بارزة: فهم في العقائديتمسكونبفهم الصدر الاول المنقول بواسطة أئمة المحدثين، ومن أخص مميزاتهم حرصهم علي نقل العلم النبوى، فهم المحدثون أصحاب علم الجرح والتعديل، وتربطهم وشائج قوية لنزعتهم الي التثبت فى نقل الاخبار وروايتها. ولهذا السبب فان الدارس لموضوع الحياة الروحية عندهم يلاحظ بسهولة أن منهجهم فى قواعد السلوك والذوقيات بصفة عامة هو السير في التيار السلفى، مستشهدين في هذا المجال بالاحاديث الواردة في الابواب المخصصة للرقائق فى كتب الحديث والسنة لأهل السنة والجماعة.

علي أن أوجه الاختلاف بينهم ظلت منحصرة في أضيق نطاق بسبب أحوال العصور المتعاقبة التى انعكس أثرها علي زهادهم وصوفييهم ، فقد تكلم الهروى الأنصاري (٤٨١ هـ=١٠٨٨م) مثلا في موضوع الفناء، وكان لابن تيمية صياغة جديدة لهذا الموضوع حيث أضاف الي الحياة الروحية وقواعد السلوك بعامة بوجدانه وتجاربه الذاتية معانى تتفق مع النصوص القرآنية والاحاديث النبوية، وجاء بعده ابن القيم فكان منهجه الذوقى أكثر اتساعا، فسلك الطريق لابراز معالم المقومات الروحية للاسلام، وكان أكثر تعمقا من شيخه فأثار بعض أصوات المعارضة من شيوخ المدرسة السلفية بعده[2].

وخشى شيوخ المدرسة السلفية فى العصر الحديث خطورة النزعة الصوفية عندما

---

(١) ن. م والصفحة.

(٢) الشيخ محمد حامد الفقي في تحقيقه لكتاب «مدارج السالكين..» لابن القيم.

بدأت تتحلل الي أفكار وتيارات هادمة للإسلام، وتحول التصوف في صوره الاخيرة الى مظاهر كهنوتية وصيغ معقدة، وتحول الشعائرالدينية الي أناشيد وأهازيج وضرب بالدفوف وأنواع من التمايل والرقص، فعندئذ صبوا جام غضبهم على أصحابها، بل ذهبوا في معارضتهم للتصوف أن أنكروا كل اتجاه صوفي حتى لو نقل اليهم بواسطة بعض شيوخ المذاهب نفسه، يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق في وصفه لمظاهر انحطاط التصوف «ولابد أن نطرح قبل ذلك بأننا أهملنا عن عمد دور الانحطاط الذى انتهى إليه التصوف في عهودة المتأخرة. وهو الدور الذى لانزال نشهدة والذى جعل من طريقة الإخلاص والزهد والعرفان والخير أداة غش ومطامع وجهل وفساد»[1].

ولكن، لا يكفى للتعرف علي المدرسة السلفية متابعتها تاريخياً لان شيوخها أخذوا في المراحل التاريخية المختلفة يفصلون المذهب ويقيمون قواعده ويحددون أركانه لكى تتضح صورته وتظهر معالمه في وسط طوفان مذاهب الفرق الاخرى المتعددة التى أخذت تتزايد وتتشعب. ولقد ضمت هذه المدرسة بين جنباتها أصحاب الحديث والفقهاء والمفسرين والزهادوالصوفية، كانوا جميعا مخلصين لمنهج النقل، ومن العجب أن ابن تيمية استطاع بعقليتة السلفية الناضجة، وفهمه الواعى للتراث، أن يهضم كل هذه العلوم والاتجاهات ويعرضها في قالب يتسم بالجدة، فقام بنصر «السنة المحضة والطريقة السلفية ببراهين ومقدمات وأمور لم يسبق إليها»[2].

لهذا، لابد لنا من وقفة معه لنستطيع رأية في الفرق بين السلف والخلف.

السلف والخلف:

استمرت المدرسة السلفية بعد الامام ابن حنبل تضم أتباع المنهج النقلى، وهم أهل الحديث، الي أن ظهر أبو الحسن الاشعرى الذى استخدم المنهج الكلامي في الدفاع

---

(١) مصطفى عبد الرازق (مادة تصوف) دائرة المعارف الاسلامية.

(٢) محمد بن أبو بكر بن ناصر الدين (٨٤٢ هـ) الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر ص ١٧.

عن العقائد السلفية في مواجهة المعتزلة .

لقد عاني الامام الاشعرى طويلا النظريات المعتزلية، وأخذ يكابد نفسيا هذا الاضطراب الذى يحسه رجل الفكر بين عقيدة تربى فى أحضانها وتشربها وظل يدرسها نحو أربعين عاما، وبين ما ارتآه حقا.

وبعد طول فكر وإمعان نظر، تنصل من الفكر الاعتزالي وتبرأ من المعتزلة، وأعلن ألا مفر من سلوك الطريق الصحيح: طريق السلف، فهل تحول من النقيض الى النقيض دفعة واحدة؟ أن التفسير النفسى لهذه الظاهرة يبدو غير مقنع، فالأقرب إلي الصحة أنه بعد لفظه للإفكار التى اعتادها بحث عن الحلول السليمة التى يراها بديلة لها، فاهتدى إلى حل وسط– والمنهج الوسط لايحل المسائل– ولاشك أنه أحس بالحيرة تتملكه لأن منهجه الوسط أوقعه في مشاكل من نوع جديد، وهى التى حاول الخروج منها أيام اعتزاله، ثم تعدى هذه الحلقة الوسطى فى تفكيره ووجد الحل النهائى فى مذهب السلف الذى أعلنه بكتابه «الابانة..»[1] هذه العقيدة المطابقة تماما لما أورده فى كتابه «مقالات الاسلاميين».

وتابع الاشعرى (٣٢٤هـ=٩٣٥م) أو (٣٣٠هـ=٩٤١م) شيوخ آخرون أمثال الباقلانى (٤٠٣هـ=١٠١٢م)، وابن فورك (٤٠٦هـ=١٠١٥م)، والاسفرايينى (٤١٨هـ=١٠٢٧م). والجوينى (٤٧٨هـ=١٠٨٥م)، والغزالي (٥٠٥هـ=١١١١م)، والشهرستانى (٥٤٨هـ=١١٥٣م)، وغيرهم.

ولكن نظريات الأشاعرة الكلامية لم تلق قبولا لدى المتمسكين بمنهج الأوائل– أتباع المدرسة السلفية الذين أطلق عليهم اسم الحنابلة في هذا الدور لتمييزهم عن

(١) أما مسألة أيهما أسبق: كتاب (اللمع) أم (الانابة)، وهي التي لم يسبق اثارتها– فيما نعلم– الا بواسطة الكوثري بقوله ان السلفيين هم الذين انفردوا بالقول بأن آخر كتب الأشعري هو (الابانة)، فان أول مايستحق الانتباه هنا هو استناد ابن تيمية في هذه القضية يعود فيه لى أصحاب الأشعري أنفسهم فيقول (وقد ذكر أصحابه أنه آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه) ابن تيمية– العقيدة الحموية ص ١٤٩. وينظر كتاب (اللمعة في تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد) الحنبلي (١١٩٠هـ) يقول (كتاب الابانة الذي هو آخر تصنيفه كما ذكره الحافظ ابن تيمية الحنبلى وهو المعول عليه والمعتقد من بين كتبه كما دل عليه كلام الحافظ ابن عساكر) ص ٥٧ مطبعة الانوار ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

الأشاعرة – وتمسكوا بعقيدة الأمام أحمد بن حنبل «فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لايرون ما ورد من الصفات»[1].

ومن جهة أخرى، أعلن الأشاعرة أنهم يدافعون عن العقيدة السلفية بواسطة علم الكلام، أو بالطرق العقليه، وأنهم يعدون امتدادا للسلف وأطلقوا علي أنفسهم اسم«الخلف» تمييزا عمن سبق الإمام أبا الحسن الأشعري. ولكن الحنابلة– أو اتباع العقيدة السلفية– رأوا فى هذا المنهج الجديد أيضا ما يعتبر انسياقا في التيار الكلامى، وهم كأهل حديث– لايحيدون عن منهجهم الذي ناصره الإمام أحمد وناضل من أجله، أو بمعني آخر، كان من رأيهم من لم يتبع شيخهم يصبح مخالفاً لهم. ولم يقبلوا المنهج الوسط.

وقد مرت العلاقة بينهما في دروب متعددة اكتنفتها الخلافات، وكانت تظهر في بدايتها فى شكل مصادمات عنيفة– ربما أهمها «فتنة القشيرى»[2] ثم خفت عند شيوخ السلف المتأخرين، لاسيما ابن تيمية والذهبى.

أما البداية، فلم يقبل شيخ الحنابلة البربهارى (٣٢٩هـ=٩٤٠م) كتاب (الابانة) بالرغم مما يتضمنه من الدفاع عن العقائد السلفية، ذلك لأنه رأى التمسك بمنهج الإمام أحمد. ومن عبارته قال «احذر صغار المحدثات من الأمور فإن صغار البدع تعود كباراً، فالكلام فى الرب عز وجل محدث وبدعة وضلالة فلا نتكلم فيه الا بما وصف به نفسه، ولا تقول في صفاته لم ولا كيف ، والقرآن كلام الله وتنزيله ونوره ليس مخلوقا والمراء فيه كفر[3].

ويرى ابن تيمية أن شيوخ الأشاعرة أقرب الي الأمام أحمد تحقيقا وانتسابا. أما تحقيقاً، فإن الأشاعرة أقرب إلي مذهب السلف وأهل الحديث في مسألتى القرآن

---

(١) المقريزي– الخطط جـ٢ ص ٣٥٧.

(٢) يقول ابن كثير (في حوادث عام ٤٦٩ هـ.. وفي شوال منها وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية ذلك أن ابن القشيري قدم بغداد فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم الخ...)

البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١١٥.

(٣) الذهبي – سير العلماء النبلاء مجلد ١٠ ورقة ٢١ (مخطوط).

والصفات. كذلك فإن انتساب الأشعرى وأصحابه الي أحمد بن حنبل والمحدثين عموما ظاهرة واضحة في كتبهم(١) ويقول «ولهذا لما كان أبو الحسن الاشعري وأصحابة منتسبين الى السنة والجماعة كان منتحلا للإمام أحمد ذاكرا أنه مقتد به متبع سبيله وكان بين أعيان أصحابه من الموافقة والمؤالفة لكثير من أصحاب الإمام أحمد ما هومعروف»(٢).

أما عن موقفه من الإمام أبى الحسن، فإن القارىء لكتبه يلمس أحيانا رقة في نقده، وذلك بسبب أقوال الأشعرى المؤيدة لمذهب أهل الحديث والسنة فى عدة مواضيع كالصفات والقدر والإمامة وردوده على المعتزلة والشيعة والجهمية. ولهذا يرى أنه ينبغي أن يعرف لهذا الإمام حقه وقدره عملا بقول الله تعالى ٦٥: ٣ ﴿قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾ كذلك فإن قيامه بنصرة مذهب أهل السنة في وجه أهل البدع وقهره للمخالفين يضعه في مرتبة المجاهدين(٣).

ومع أن شيخنا لايعد أتباع المدرسة الاشعرية سلفيين خلصا لأن المذهب السلفي بالمعنى الدقيق يلفظ علم الكلام سواء علي منهج المعتزلة أم بدفاع شيوخ الأشاعرة، الا أنه يقر بوجود تقارب بين المذهبين كما قلنا، ويراه يكاد يلتحم عند المحدثين منهم خاصة: كابن عساكر (٥٧١=١١٧٥م)، والبيهقى (٤٥٨هـ=١٠٦٥م). والنووى (٦٧٦هـ=١٢٧٧م) حيث غلب عندهم جانب الحديث عن الإتجاه الكلامى. ومن جهة أخرى، ينتسب الى الحنابلة أيضا من المتأخرين من يذهب الى شيء من التأويل كابن عقيل (٥١٣هـ=١١١٩م) وابن الجوزي (٥٩٧هـ=١٢٠٥م)(٤). كذلك فقد شذت منهم قلة– شأنهم في ذلك شأن أتباع المذاهب والفرق جميعا – حيث اتفقت مع ابن حنبل في الفروع وخالفته في بعض الأصول قائلين بالجهة والجسمية ولكن

---

(١) ابن تيمية– شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٨.

(٢) ابن تيمية– نقض المنطق ص ١٣٧.

(٣) ن . م ١١.

(٤) صفي الدين الحنفي– القول الجلى في ترجمة شيخ الاسلام ص ٢٥٣.

«أحمد بريء منهم وأهل السنة والجماعة من الحنابلة لايعدونهم منهم»[1].

وفي نقده للمحدثين، يرى أن ما يعيب بعض علماء الحديث يرجع الي الحشو الناجم عن الاحتجاج بأحاديث ضعيفة أو موضوعة، أو مالا يصح الاحتجاج به. أما القاعدة السليمة التى ينبغى علي المحدثين التقيد بها حتى يسلم منهجهم من الاخطاء والحشو، فهى تتلخص في ضرروة توافر عاملين : أحدهما التثبت من صحة الحديث، والثاني : فهم معناه[2].

وهكذا استطاع مفكرنا باستخدامه لمنهج (المعادلة والموازنة) أن يحدد مدى الاقتراب والابتعاد عن طريقة السلف، محاولا البرهنة علي أن المحدثين الذين تنسحب الشروط السالف الاشارة إليها عليهم- هم الممثلون للمدرسة السلفية لأنهم «اعتمدوا في دينهم علي استنباط النصوص لاعلى خيال فلسفى، ولا رأى قياسى ولا غير ذلك من الآراء المبتدعات»[3].

وفي دائرة الزهد والتصوف، كانت لهم نظرياتهم الصحيحة المتفقة مع منهجهم، وهو ما ينبغى علينا أن نكشف عنه النقاب في بحثنا .

لهذا، سنبدأ بعرض نشأة التصوف في رأى ابن تيمية وتطوره، آخذين بوجهة نظره من حيث نظرته الي الممثلين للاتجاه السلفي المحض وهم الاثريين القح دون علماء الكلام.

---

(١) ن . م ١٢٧.

(٢) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٢٢

(٣) ن . م ٨١.

ثانيا: ابن تيمية والتصوف

يصف ماسينيون ابن الجوزي (٥٩٧هـ=١٢٠٠م) وابن تيمية بأنهما المعارضان الكبيران للتصوف[١].

إن وضع هذه العبارة بهذه الكيفية خاطيء، ويوحي للقارىء بأنهما انفردا وحدهما بمعارضة الصوفية، مع أن لكل منهما نظريته الخاصة في الموضوع والأسباب التى دعته إلي اتخاذ هذا الموقف أو ذاك . والنقد الذي وجه للزهد قديم منذ اتخاذه السمة البارزة التى أعلنت عن أصحابة ولدينا العديد من العبارات التي نستشهد منها على ما نقول، مثل العبارة التي نقد بها حماد بن سلمه (١٥٧هـ=٧٧٣م)فرقدا السبخي حينما رآه مرتديا ثياب صوف فقال له «ضع عنك نصرانيتك هذه»[٢]. ويقول الحسن البصرى(١١٠هـ=٧٢٨م) مخاطبا فرقدا أيضا «أما علمت أن أكثر أصحاب النار أصحاب الاكسية؟»[٣]. وقال ابن السماك- المعاصر للرشيد - لأصحاب الصوف «والله لئن كان لباسكم وفقاً لسرائركم لقد أحببتم أن يطلع الناس عليها ولئن كان مخالفا لها هلكتم»[٤].

ونستطيع أن نلحظ من بيتي الشعر التاليين نقدا أقسى يصل الى حد وصفهم بالخيانة حيث يقول صاحبهما:

تصوف كي يقال له أمين ... وما معنى التصوف والأمانة
ولم يرد إلاله به ولكـــن ... أراد به الطريق الي الخيانة[٥]

ثم إن القاري لكتاب «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبى يعثر علي نظريات نقدية للزهاد والعباد في عصره، فهو يصف عامة قراء زمانه بأنهم مغترون مخدوعون، ويرى من مظاهر البدع مخالفة زهد الائمة المتقدمين.

---

(١) ماسينيون- دائرة المعارف الاسلامية- مادة (تصوف) المجلد الخامس ص ٢٧٤.

(٢) ابن عبد ربه- العقد الفريد جـ ٤ ص ٢٦٢.

(٣) ابن الجوزي- تلبيس إبليس ص ١٩٣.

(٤) ابن عبد ربه- العقد الفريد جـ ٤ ص ٢٦٢.

(٥) ن . م .

كما يتصدى باللوم والتأنيب لمن يرائي بلبس الخشن من الثياب، ويقرع الفرق التى تتكلف الزهد والرضى والتوكل وحب الله(١).

وكان المحاسبى جليل القدر عند ابن تيمية(٢)، وكثيرا ما يصفه بأنه أعلم من المتأخرين بالسنن والاثار.

فلو سألنا – هل استطاع ابن تيمية بحكم كونه واسع الثقافة، ملما بتيارات الفكر في روافده المتعددة – تطوير أفكار السابقين علية منذ ظهور الآراء المعارضة لبعض مذاهب الصوفية؟

إن أقرب الشيوخ عهدا به في هذا الموضوع هو ابن الجوزى. ومما يتيح لنا الوصول الي نتائج أكثر شمولا وأوسع مدى هو الإلمام بأوجه الاتفاق والافتراق بين الشيخين.

وتدل المقارنة بينهما علي وجود تواقف من حيث نقد مظاهر الغلو في العبادات التي لم ينص عليها الكتاب والسنة، وانحراف بعض شيوخ التصوف عن الطريق القويم الذى سلكه الأوائل، كما يتفقان فى النظرة الي سلف الصوفية الذين كان يطلق عليهم اسم القراء أو الزهاد، ثم طرأ عليه التبديل والتغيير الي أن أصبح اسم الصوفيه هو الغالب(٣) وأنه صار يطلق في خلال القرن الثاني الهجرى(٤).

ولكن الشيخين يختلفان في المسائل الآتية:

[أ] يرجع ابن تيمية نسبة التصوف الي الصوف الذى لبسه الزهاد تخشنا وزهادة بينما يرى ابن الجوزى نسبته الى قبيلة صوفة(٥).

[ب] وضع ابن الجوزى فاصلا بين الزهد والتصوف، لهذا يذهب الى أن صاحب (الحلية) قد أخطأ فى اضافة التصوف إلى الخلفاء الراشدين وبعض شيوخ السلف من بعدهم، فإذا كان أبو نعيم في (حليه الأولياء) يعنى صفتهم كزهاد فقد جانبه التوفيق

---

(١) الحارث المحاسبي– الرعاية.. صفحات ٣٤، ٨٢، ١٤٧، ٤٠٣ وغيرها وهو يصف الزهاد أحيانا بالقراء وتارة بالعابدين أو أهل الدين أو أهل النسك.

(٢) ابن تيمية– مجموعة الرسائل والمسائل جـ١ ص ٧٤.

(٣) ن . م . ١٥٧، ومجموعة الرسائل جـ ١ ص ٢٢٠ لابن تيمية.

(٤) ن . م . ٥٧، ومجموعة الرسائل جـ ١ ص ٢٢٠ لابن تيمية.

(٥) ابن الجوزي– تلبيس إبليس ص ١٥٦– ١٥٧.

لأن التصوف لايقتصر علي الزهدو إنما له مكوناته ومظاهره جعلت البعض من هؤلاء الائمة يستنكره، ويضرب مثلا بقول الشافعي (٢٠٤هـ=٨١٩م) «التصوف مبنى علي الكسل، ولو تصوف رجل فى أول النهار لم يأت الظهر إلا وهو أحمق»(١).

ولكن ابن تيمية – كما سنرى – لايعنى باختلاف الأسماء بقدر ما يهتم بمدى اتفاق أصحابها مع الشرع، مهما اختلفت اسماؤهم :قراء أوزهادا أونساكا أو صوفية، ما داموا يسيرون في طريق السالكين ويتبعون منهاج القاصدين «وهو الذي يسلكه كل من أراد الله وسلك طريق الزهد والعبادة، وما يسمي بالفقر والتصوف ونحو ذلك»(٢). ولهذا أدخل الشيوخ الأوائل ضمن دائرة ما يسمية بالتصوف الشرعي الذي يرتضيه بخلاف ابن الجوزى.

[جـ] اتخذ ابن الجوزى فى موقفه ضد الصوفية جانب الفقهاء والمحدثين(٣) وهو اتجاه قد لايسلم من التحيز ويفتقد النظرة العلمية الصحيحة. الى جانب تأثره الشديد بشيخه ابن عقيل– شيخ الحنابلة ببغداد (٥١٣هـ=١١١٩م) الذى كان يرى في الصوفية، إما أهواء متبعة أو رهبانية مبتدعة، ويدعو المسلمين الى عبادة الله وفق العقل والشرع دون المظاهر التى تحرص الصوفية على اتباعها من إهمال الحقوق وترك الأولاد والالتجاء الى زوايا المساجد(٤)،وقد ذهب في طعنهم الى حد تفضيله المتكلمين عليهم(٥)، اذ كان هو نفسه فى أحد أدوار حياته معتزليا «ثم كتب علي نفسه كتابا يتضمن توبته من الاعتزال»(٦).

أما ابن تيمية فقد تقيد أساسا بمنهج المطابقة مع الكتاب والسنة، واتباعا لهذا المنهج لم يفرق بين الفقهاء والمحدثين والصوفية، وإنما كان وجه التفرقة بين من اتبع منهم هذا المنهج الإسلامي بحذافيره، وبين الحائدين عنه. فهو لا يوافق علي مسلك المتفقه الذى يتمسك بظاهر الأعمال، أو الصوفى الذى يتمسك بالأعمال الباطنة(٧).

---

(١) ن . م ص ١٥٩ وصفة الصفوة جـ ١ ص ٤ .
(٢) ابن تيمية– مجموعة الرسائل والمسائل جـ٥ ص ٨٣.
(٣) ابن الجوزي– تلبيس إبليس ص ٣٦١– ٣٦٢.
(٤) ن . م ١٤٧.
(٥) ن . م ٣٦٢.
(٦) ابن كثير– البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٠٥ «من حوادث سنة ٤٦٥ هـ = ١٠٧٢م».
(٧) ابن تيمية– توحيد الالوهية ص ١٥.

وقد استطاع شيخنا السلفي بنظرته الشاملة العميقة أن يلغى الفارق بين الزهد بخاصة والحياة الروحية بعامة لأن هناك من العوامل ما هو متداخل بينهما.

[د] يبدو من تناول ابن الجوزى لموضوع التصوف أنه كان يسدد سهام تقريعه ولومه الى صوفية عصره - أو ما بما يسميهم «صوفية زماننا» - وهم فى الغالب الذين نهجوا منهج الإمام الغزالى (٥٠٥هـ=١١١١م) لان لواء التصوف هو الذى انتصر في هذا العصر. والظاهر أن الاغلبية الساحقة من الصوفية قد غالوا حينذاك مما جعله يخصص أكثر أجزاء كتابه «تبليس ابليس» لمهاجمتهم وإظهار أخطائهم. ولم يكن ابن الجوزي قد عرف - علي الأرجح - نظرية وحدة الوجود التي نضجت بواسطة ابن عربى(٦٣٨هـ) بينما تصدى لها ابن تيمية بأغلب هجماته، وكان مسلحا بإحاطته الواسعة بالفلسفة.

هذا يجعلنا نخالف ماسينيون وغيره من الباحثين الذين تسرعوا في الحكم علي ابن الجوزى وابن تيمية ونزع الاتجاه الروحى لديهما.

وسنثبت أن أبن تيمية صال وجال فى هذا الميدان وأبدع.

ولئن كان ابن الجوزي خصص - كما أسلفنا - أكثر أجزاء كتابه «تلبيس أبليس» لدحض مزاعم الصوفية المذهبية وسلوكهم في العبادات فقد ترجم لحياة كبار الشيوخ الأوائل في كتابه «صفوة الصفوة» فضلا عن مصنفاته العديدة فى تراجم كبار رجال السلف، منها مناقب كل من : الحسن البصرى، سفيان الثوري، ابراهيم بن أدهم، الفضيل بن عياض، بشر الحافى، أحمد بن حنبل ومعروف الكرخى[1]. كما أن له نظريات أصيلة في كتابه «صيد الخاطر» تتناول الخوف والرجاء ومجاهدة النفس، والاشتغال بالعلم مع ترقيق القلب، ومراقبة الله وترك الترخيص والأنس بالله، وصفة العارف بالله، والاعتدال بين الدنيا والاخرة.

وقد وصفه ابن كثير بأنه «انفرد بفن الوعظ الذي لم يسبق إليه ولا يلحق شأوه فيه»[2]، وهذا الوصف له دلاله - إلى جانب ما تقدم - علي عناية الشيخ بموضوعات

(١) سبط ابن الجوزي (٦٥٥هـ - ١٢٥٧م) مرآة الزمان جـ ٨ ص ٣١٣ ويصف جده بقوله «كان زاهدا في الدنيا متقللا منها» ص ٣١١.

(٢) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢٨.

الزهد والمضمون الروحى للإسلام.

وإذا، كنا قد عرضنا بطريقة مجملة لبعض آراء ابن الجوزي، فكلي نقارن ونستدل على قيام ابن تيمية يتطوير نظريات السابقين عليه.

ولكن ابن الجوزى لا يدخل في نطاق دراستنا بصفة أساسية لأنه لايعدمن السلفيين بسببب نزعته الكلامية الاعتزالية[1].

أما شخصيتنا الرئيسية التى يدور حولها البحث فهو ابن تيمية، لانه صاغ المذهب السلفي في صورته الاخيرة بعد تلقى المذهب من الشيوخ السابقين عليه فانكب علي نتاجهم الفكرى دراساً منقبا ثم داعيا وشارحا.

وتبعه تلاميذ كثيرون كان لهم أعمق الأثر فى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامى على امتداد رقعته المتسعة.

ونحن نعلم– كما أسلفنا القول– أن فكرة عدائه للتصوف راجت لدى معظم الباحثين، فرأوا فيه خصما عنيدا للصوفية دون التثبت من سبب هذه الخصومة ودوافعها، الي أى مدى وصلت نزعته في محاربتها.

ونقطة البداية في محاولتنا تحقيق هذه المسألة هو دراسة آراء هذا الشيخ المبثوثة في مصنفاته العديدة المتنوعة، إذ أنه لم يعلن رأيا إلا مدعما بالادلة، وأدلته الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين من سار على منهجهم المتوارث عن الثقاه. ثم عدم التسلم بالقول إنه كان خصما للتصوف على الإطلاق لأن هذه القضية تعوزها الدقة وتحتاج الى تحقيق علمى لكى نوضح مدى نصيب مدلولها من الصعواب أو الخطأ.

إن المناخ الفكرى الذى تنفس فيه هذا الفكر كان ملبدا بغيوم الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الفلسفى وتعصب الفقهاء. ورأى من واجبه أن يشمر عن ساعديه لينتقي هذا كله م الشوائب الدخيلة، ويجلى مرآة الفكر الإسلامى ليعيده الى سيرته الاولى: نقيا خالصا لايجد له مصدرا إلاالكتاب والسنة.

---

(١) يقول ابن تيمية: وكان الأشعري أقرب الى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين الى أحمد الذين مالوا الى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل.. وابن الجوزي وأمثالهم «مجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ١٣١».

ثم إن انتماء شيخنا للمدرسة السلفية ورفع لوائها والمناداة بأنها صاحبة المنهج الإسلامى الصحيح، هذا الانتماء يوضح لنا بلا جدال ما اختطة لنفسة فى كل ما خطه ودونه، وما اعتنقة وجاهر به، بل حارب من أجله خصومة العديدين. لقد عض بالنواجذ على المنهج السلفى عقيدة وعبادة وسلوكا، وطالب بالتمسك بماكان عليه المسلمون الأولون فى العصور الأولى للإسلام، والسير علي هدى الأدلة الصحيحة التى قدمها رجال الفكر الإسلامى أي كان ميدان بحثهم «فالحق يقبل من كل من تكلم به»[1].

من هذه العبارة وغيرها- مما سنورده فى موضعه- يتبين لنا أن هذا المفكر يتسم بالتحرر العقلى- لا التزمت والتعصب كما يرى البعض- لأنه يجتهد ويأخذ بما يراه الأصوب من النظريات والآراء بعد عرضها علي النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة، وها هى مؤلفاته تتضمن كثيرا من الآراء والأفكار التى استقاها من أئمة الفقهاء والمتكلمين وشيوخ التصوف بل الفلاسفة أيضا «مثل رأى ابن رشد في الإلهيات»، ما دامت نظرياتهم مع الكتاب والسنة وما اتبعه السلف الصالح.

ولعل أخف النعوت التى وصف بها شيخ الإسلام هى صفة تحجر القلب[2] ولا أعتقد أن قلباً- أى قلب- تربى فى أحضان الكتاب الكريم وتقلب بين دفتى السنة الصحيحة يصبح قابلا للتحجر. وتفسيرى لهذا المظهر الذى يبدو به من خلال تصانيفة هي الظروف الاجتماعية والسياسية وصدى النضال الذي خاضه وسط خصوم كثيرين. فان رجل الحرب لايظهر في المعارك العسكرية الابسمات القسوة والخشونة، ولكنه متى خلع حلته العسكرية ورأيناه بين أهله وولده، اختفت الصورة الأولي تماما وحلت محلها صورة أخرى. هكذا كان ابن تيمية : فلكى نعرف شخصيته الإنسان المسلم الرقيق الذى تربي فى أحضان التراث الإسلامى الأصيل نعثر علي شخصيتة هذه من خلال آرائه فى الحب الإلهى فنجدة، لا يقل شأنا عن الصوفى الأصيل الذى يعبر عن وجده وشطحاته بعبارات غامضة غريبة عمن لم يتذوق مباعث جذبه وهيامه.

(١) ابن تيمية- الفتوى الحموية ص ١٥٥

(٢) د . على سامى النشار- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ٣ ص ١٥.

بل أن روح ابن تيمية أكثر ضياء وبهجة لأنه يخاطبنا بلغة الكتاب الذي ظلت له القلوب خاشعة.

إنه يقول مثلا: وقد يشاهد كثير من المؤمنين من جلال الله، وعظمته، وجماله أمور عظيمة تصادف قلوبا رقيقة، فتحدث غشيا وإغماء، ومنها ما يوجب الموت ومنها ما يخل العقل(١).

بل إنه يرى أن قسوة القلب من الأمور التى نهى عنها الله ورسوله ﷺ(٢).

كما يصف التصوف الذي يرتضيه: التصوف المشروع، ويسهب في شرحه وبيان جذوره العميقة.

ويتضح للقارىء التى خصصها لهذا الموضوع بالذات، أنه جلس خلال دورب النفس البشرية وتطلع إلى المحبة الالهية، وكابد الشوق نحومعرفة الله عز وجل.

إن قلب هذا المفكر لم يكن خلوا من تأثيرات الحب الإلهى، ولكنه أمام العداء الشديد للإسلام، خارجيا عن طريق التتار في عصره، وداخليا بواسطة الغزو الثقافى الذى حاول طمس المعالم، تمسك في مواجهة هذا كله بالمنهج السلفى، وكان عنيفا صارما لم يتعداه قيد أنملة.

وفي مخاطبته لسالكى طريق الزهد والعبادة والتصوف، كان يستخدم أساليبهم واصطلاحاتهم. فقد طرق فكرة الفناء، وأخذ يستلهم الآيات القرآنية والأحاديث مستخدما المنهج السلفى، فيستخرج من مدلولاتها مضمونا روحيا أصيلا يشف عن اقتناع تام بأن فى الكتاب والأثر الاكتفاء الكامل لمن يطلب تحقيق السعادة في الحياتين، كما يستدل بفهم الأوائل لهذه النصوص على أن رجال السلف الصالح اتخذوا حياتهم الروحية كلها من وحى هذين المصدرين وأن هذه الحياة تشكل مضمونا كاملاً– لم يكن بسيطا ثم تطور– لأنه غنى بذاته دون حاجة إلي ثقافات أو ديانات أخرى.

ويقدم شيخنا كثيراً من الأدلة للبرهنة علي صحة هذا الرأى «فأحسن الحديث

---

(١) ابن تيمية– كتاب التصوف ص ٧٥.

(٢) ن . م ٢٦.

وأصدقه كتاب الله: خبره أصدق الخبر وبيانه أوضح البيان وأمره أحكم الامر»[1] مصداقا لقوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون﴾.«الجاثية:٦» ثم يأتي دور الرسول صلوات الله عليه الذى لايجوز تقديم علم أحد وقوله علي علمه وقوله «ولا يستجيز أحد أن يسلط عليها التأويلات العقلية ، ويدعي أن ذلك من كمال الدين وأن الدين لايكون كاملا إلاذلك»[2]. أما الصحابة فهم ورثته وخلفاؤه الذين فجروا من النصوص أنهار العلوم واستنبطوا منها كنوزها، فهم يمثلون الطبقة الأولى للتمييز بينهم وبين الطبقة الثانية التى كان همها الحفظ والضبط. ويتخذ ابن تيمية من ابن عباس نموذجاً الطبقة الأولى ومن أبى هريرة نموذجا للطبقة الثانية[3]. ثم يقول عن أهل الحديث «وهكذا ورثتهم من بعدهم: اعتمدوا فى دينهم على استنباط النصوص، لا على خيال فلسفى ولا رأى قياسى، ولا غير ذلك من الآراء المبتدعات»[4].

وهكذا يبرهن على أن الأئمة السابقين اهتموا بالتراث العلمى النظرى كما خاضوا التجارب الروحية كاملة ، فمن أراد الاقتداء بهم فعليه الاسترشاد بمنهجهم علماً وعملا . هذا المنهج الذى حافظ علية المحدثون «ففقهاء الحديث أخبر بالرسول ﷺ من فقهاء غيرهم، وصوفيتهم أتبع للرسول من صوفية غيرهم، وأمراؤهم أحق بالسياسة النبوية من غيرهم، وعامتهم أحق بموالاة الرسول من غيرهم»[5] .

ويبدو من خلال كتبه أنه لم يكتف بالانكباب على التراث العلمى الضخم يدرسه وينشره، وإنما نميل إلي الاعتقاد أنه أيضا تذوق التجربة التى يمر بها السالكون نحو الله وعرف أسرارها . ونستطيع أن نرى ذلك من واقع النصوص التى أوردها، مثل قوله «وهذه الأمور لها أسرار وحقائق لايشهدها إلا أهل البصائر الإيمانية والمشاهد الايقانية»[6]، إلى غير ذلك من العبارات التى سنعرضها فى موضوعها .

---

(١) ابن تيمية– نقض المنطق،ص ٧٢.

(٢) ن . م ٧٦.

(٣) ن . م ٧٩– ٨٠.

(٤) ن . م . ٨١.

(٥) ن . م والصفحة.

(٦) ابن تيمية – مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٣٢٤.

واضح إذن مما أسلفناه ، أن المعالم البارزة لشخصية ابن تيمية في قوة حججه وعنفه في الجدال والرد علي الخصوم، أخفت معالم أخرى رقيقة لينة سنعرضها عندما نتكلم عنه بالتفصيل.

أما تعليقنا عن سبب الأثر الذي تركه عند الباحثين ، فمرجعه كما قلنا الي الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية في عصره، إذ تجعلنا نؤيد الرأى الذى يذهب إلى ضرورة محاربة النزعات والاتجاهات المنحرفة بنفس الوسيلة. لقد كانت التيارات عنيفة ومتعددة الاتجاهات أغرقت المسلمين في المتاهات، وأدت بالبعض- إن لم يكن الأغلبية- إلى الانحراف عن المنهج الإسلامى الصحيح، كثر أهل الأهواء والنحل وتطاولوا، وقويت شوكتهم، فأصبح من الضرورى مجابهة الخطر بسلاح مشابه ان لم يكن أشد بأسا وضراوة ليتم النصر الحاسم، انقاذا للتراث من مخالب أعدائه.

وحاول شيخنا السلفي بإخلاص، القضاء على جرثومة الانشقاق التى تمت بواسطة أتباع المذاهب وأصحاب الفرق لإعادة المسلمين الى وحدتهم الأولي، وظهر طابع العنف والحدة في شخصيته.

ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذى اتصف بالحدة، فقد سبقه العلماء منذ أيام الشيوخ السابقين. قالت امرأة لابراهيم النخعى- وهو من قدماء مشايخ الكوفيين - (أنتم معشر العلماء أحد الناس)، فأجابها بقوله «أما ما ذكرت من الحدة فإن العلم معنا والجهل مع مخالفينا، وهم يأبون الا دفع علمنا بجهلهم فمن ذا يطيق الصبر على هذا؟»[1].

فلما كافح من أجل مبدئه، تاهت تقاسيم شخصيه ابن تيمية المدافع عن المنهج السلفى فى مواجهة خصومه الكثيرين. أقول، تاهت شخصيتة فى خضم الموج المتلاطم من جداله وحدته وردوده العنيفه بحيث أصبح الطابع الذى تأثر به الدارسون، خاصة وأنه يرى أن المحاربة نوعان باللسان واليد[2].

---

(١) ابن عبد البر- جامع بيان العلم وفضله ص ٦٠.

وابراهيم النخعي من قدماء مشايخ الكوفيين، لا يصح له صحبة لصحابي وان كان لايصغر عن لقيهم «ابن حيان- مشاهير علماء الامصار ص ١٦٣».

(٢) ابن تيمية- الصارم المسلول ص ٣٨٥.

ولكن الحقيقة أن وراء هذا المظهر الخشن قلبا مسلما رقيقا خاشعاً يعرف حق ربه عليه، فيؤدى من النوافل الكثير، ويذكر ربه في أثناء عذابة بالسجن وتمكن خصومه منه فلا يتكلم عن الله تعالى الاّ بالمحبة، ويدافع عن البسطامى بقوله «فمن طلب رفع أنينه بهذا الاعتبار...إلى مقام الفناء أو الاصطلام .. لم يكن محمودا على هذا ولكن قد يكون معذورا»[1] وكان أثناء بحثه الدءوب عن التفسير الصحيح لبعض الآيات يذهب الي المساجد ونحوها ويمزغ وجهه فى التراب، سائلا مولاه «يامعلم ابراهيم فهمنى»[2]، كما أن له رسائل وجهها الي أمه تفيض حنانا ورقة.

فلا ينبغى إذن أن يصرفنا الظاهر عن الباطن، أو المؤلفات العديدة التى كتبها دفاعا عن المذهب إزاء أعدائه، عن نفحاته الطيبة في الزهد والحياة الروحية . بل علينا أن ننقب عن هذه الروح المؤمنه من خلال مصنفاته كلها، وأن نعوض فى أعماق هذه الشخصية أثناء علاقاته مع الناس ومن خلال جهادة في سبيل ديار الاسلام ضد غزو التتار.

وسنعرض في أحد فصول هذا البحث لهذه الروح الشفافةالتى اكتشفناها لدى هذا الشيخ السلفي الكبير.

أما نحن نعرض لعلاقة ابن تيميةبالتصوف بصفة عامة، وبعد أن استوفينا مناقشة الفكرة القائلة بعدائة للصوفية ووصفه بتحجر القلب، فإن الحديث يربطنا أيضا برأية في نشأة التصوف وتطوره، ثم بيان منهجة في بحث الموضوع.

[١] نشأة التصوف وتطورة عند ابن تيمية :

إن الشيخ السلفي يستبعد إرجاع اسم «الصوفى» الي الصفة أو الصفا أو الصف الأول أو صوفة القفا أو صوفة بن بشر، ويختار التعليل البسيط المباشر إذ أن الإسم أطلق على الصوفية بسبب ارتداء الصوف «لأن لبس الصوف يكثر فى الزهاد»[3].

واتجاه شيخنا نحو المضمون جعله ينصرف الى المعانى ولا يقتصر علي ظاهر

---

(١) ابن تيمية– بنفس المصدر.

(٢) محمد بن عبد الهادي– العقود الدرية ص ٢٦.

(٣) ابن تيمية– التصوف ص ٢٩.

اللبسة، لهذا كان في مصنفاته يستخدم أسماء متعددة، وهي تعني عنده مدلولاً واحداً، وهم أصحاب الحياة الروحية في الإسلام، فيسميهم أصحاب التصوف المشروع أو أصحاء الصوفية ، والفقراء، والمتفقرة ، والزهاد ، والسالكين ، وأرباب الاحوال، وأصحاب القلب.

كما يذكر أيضا أنه كان للزهاد عدة أسماء إذ سماهم أهل الشام «الجوعية» وسموا بالبصرة «الفقرية» و «الفكرية»، وكانوا يسمون بخراسان «المغارية» وأيضا «الصوفية والفقراء»[1]. ولكن العلماء الصالحين عرفوا بأهل الدين والعلم والقراء، فدخل في دائرتهم العلماء والنساك أيضا ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء[2].

والاختلاف بين ابن تيمية والمحدثين من العلماء المستشرقين واضح، ذلك لان بعضهم حاول ايجاد الصلة بين التصوف الاسلامى وبين المسيحية لاتفاق الصوفية مع الرهبان من حيث ارتداء الصوف . ولكن الشيخ السلفى تقيد بمنهجة أيضا حين بحثه في النشأة، فقد اتخذ الموقف الصحيح أعنى عدم الالتفات إلي الأصل والنشأة إلاعند البحث التاريخى، لأن النظريات والآراء والمذاهب كلها ينبغى عنده- وكذلك عند شيوخ المدرسة السلفية جميعاً -أن تعرض على الكتاب والسنة، فان اتفقت معهما أجيزت وان لم تتفق استبعدت، تتساوي عند ذلك المسميات على اختلافها وتعددها.

وهكذا نرى أن المدرسة السلفية عدت المضمون الروحى فى الإسلام صحيحاً مادام نابعا من مصدريه، ولم يتقيد شيوخهم بألفاظ معينة كالزهد والفقر والتصوف، فقدانصرف اهتمامهم إلي أحوال من أطلق عليهم هذه الاسماء من ذلك أننا نلاحظ أن صاحب الفهرست «ابن النديم المتوفى(٣٥٨هـ-٩٩٥م) جمع بين أخبار السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلفين علي الخطرات والوساوس[3]» .

بل ان مما يثير دهشة الباحث أن الحارث المحاسبى(٢٤٣هـ-٨٥٧م) وهو من أوائل

---

(١) ابن تيمية- علم السلوك ص ٣٦٨.

(٢) ابن تيمية- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٥٨.

(٣) ابن النديم- الفهرست ص ٢٦٠.

مصنفي كتب التصوف التي اعتمد عليها الصوفية فيما بعد، وكان لكتابه «الرعاية لحقوق الله» أحد المصادر الأساسية التي اعتمد عليها الغزالى (٥٠٥هـ-١١١١م) كما هو معروف، نقول - إن المحاسبى لم يستخدم كلمة الصوفية أو التصوف بكتابه انسائف الإشارة اليه.

ومن سبقه في هذا المجال عبد الله بن المبارك(١٨١هـ-٧٩٧م) وله كتاب في الزهد، وتشابه معه ابن حنبل «٢٤١هـ-٨٥٥م»[1]، ثم يأتي ابن أبى الدنيا «٢٨١هـ-٨٩٤م) الذي اشتهر بكتبه في الرقائق، وصنف ما يربو الى مائة مصنف علي الاقل[2].

اذن كان الاتجاه السلفى الغالب - بما فيهم المحاسبى - حينئذ ينأى عن استخدام لفظ التصوف أو الصوفية، وقد استبدل شيوخ المدرسة السلفية مصطلح الصوفية بأسماء أخرى كالزهاد والاخيار والعارفين والسالكين، احترازا من احتمال الوقوع في شبهة موافقتهم اذا ما استخدموا كلمة التصوف وتقيدوا بها ومشتقاتها، على ما اشتمل من عناصر غير إسلامية.

وتزداد دهشتنا إذا ما رأينا النووى «٦٧٦هـ-١٢٧٧م) وقدظهر في عصر متأخر طغي فيه التصوف، يستخدم عدة مترادفات قاصدا بها معنى واحدا فيذكر «رياضات النفوس، تهذيب الاخلاق، طهرات القلوب وعلاجها وصيانة الجوارح وإزالة اعوجاجها»[3] ولم يستخدم هو أيضا التصوف أو الصوفية.

ومع هذا، فاننا لاننكر تأثير روح العصر. فقد ظهرت مصطلحات الصوفية عند بعض مشايخ السلف لاسيما عند الجيلاني(٥٧١هـ-١١٧٥م) وابن تيمية وابن القيم، فقد استخدموا اصطلاحات المقامات والأحوال وغيرها، وتكلموا عن التصوف والصوفية، ولكن ظهرت في مؤلفاتهم روح النقد بارزة، بين ماهو شرعى وما هو غير ذلك، واتضح فيها عداؤهم للتصوف بمظاهره التى تلبس ثياب الأفلاطونية المحدثة أو

---

(١) ن.م ٣١٩-٣٢٠.

(٢) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١١ ص ٥٩ ويقول «وقيل إنها نحو الثلثمائة مصنف وقيل أكثر وقيل أقل». ينظر الفهرست أيضا ص ٢٦٢.

(٣) النووى- رياض الصالحين ص ٣.

المسيحية أو اليهودية أو الهندية أو غيرها . وكان هذا العداء أشد قوة من عدائهم للفلسفة وعلم الكلام. كما لم يقبل ابن تيمية بصفة خاصة كل ماتلقاه من كتب التصوف التي وصلت إليه من العصور السابقة، لأنه طبق قاعدته المنهجية في قراءاته، فإن كتب الزهد والتصوف عنده فيها من جنس ما في كتب الفقه والرأى «وفى كلاهما منقولات صحيحة وضعيفة بل وموضوعة ومقالات صحيحة وضعيفة وباطلة»[1].

ننتهي من كل ما تقدم إلى القول بأنه يوجد تيار سلفي يمتد منذ الزهاد الأوائل ويرتبط بالمدرسة السلفية في صورتها الأخيرة عند ابن تيمية ثم ابن القيم (٧٥١هـ - ١٣٥٠م) فابن مفلح (٧٦٣هـ - ١٣٦١م) ثم ابن رجب (٧٩٥هـ - ١٣٩٢م) بصفة خاصة. وقد تمسك هذا الاتجاه بالمنهج الإسلامى ممثلا في الكتاب والسنة ونبذ ماعداهما.

لكن معظم الباحثين - لاسيما المهتمين بالدراسات الإسلامية من المستشرقين - أغفلوا هذا الجانب أو أهملوه، ولو أمعنوا النظر لامكنهم العثور علي كبار الشيوخ من الاوائل يحيون فى كتب أتباع المدرسة السلفية فى أصالة ودون رتوش من خارج الإسلام.

إنهم سيعثرون - لو حاولوا - على كبار الشيوخ ممن السلف ظاهرين بسماتهم البارزة أويس القرنى زاهدا، وعامر بن قيس عابدا، وحسن البصرى عالى الهمة نبيلا، وعمر بن عبد العزيز مليئا بالخوف من ربه، وابن سيرين ورعاً، وسفيان الثورى متسربلاً بالخوف والعلم، وأحمد بن حنبل الباذل نفسه لله، وعلماء الفقه الأعلام : أبو حنيفة ومالك والشافعى وغيرهم كثيرين[2].

ولهذا أكثر ابن تيمية في كتبه من الاشارة إليهم، فهم من الشيوخ الذين جمعوا بين أهل الفقه والحديث وأرباب الأحوال وأهل العبادات المتبعين للكتاب والسنة، وهو يرى وجوب الاقتداء بهم واتخاذهم روادا في طريق العلم والعبادة ، ويطلق عليهم صفات عديدة منها : أئمة الهدي وشيوخ العلم ومشايخ أهل الكتاب والسنة والمشايخ

(١) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٢٧ - ١٢٨ (٢) ابن رجب - لطائف المعارف ص ٩٢.

المستقيمين، لانهم يرتبطون بالتيار السلفي عقيدة وعبادة ارتباطا تاما.

والواقع أن النظرة الفاحصة تدلنا على ما اتسم به بعضهم من طابع الزهد أو شهرتهم بين مؤرخي التصوف كعامر بن قيس[1] والحسن البصري بينما طغت شهرة باقي الشيوخ كفقهاء ومحدثين علي شهرتهم كرواد لعلوم القلوب وقواعد السلوك. ولا شك أن شيخنا السلفي حين يضعهم في صف واحد يقصد أنهم يمثلون الإسلام فقها كان أو حديثا أو زهدا، ويفضل تسميتهم بـ«أهل العلم والإيمان».

أما أرباب الاحوال وأصحاب المعارف الذين تقيدوبالمنهج الإسلامى فيذكرهم ابن تيمية علي سبيل التحديد مشيرا الي طريقتهم التى سلكوها وفقا للشريعة فضلا عن أنهم من أهل العلم، وأحيانا يسميهم صوفية في مجال المقارنة مع متأخري شيوخ التصوف «ولكن في الصوفية ممن له علم وإيمان طوائف كثيرون بل فى من يعد من الصوفية مثل الفضل بن عياض (١٨٧هـ-٨٠٢م) والدارانى (٢١٥هـ-٨٣٠م) وابراهيم بن أدهم «١٦٠-١٦٢هـ ٧٧٦-٧٧٨م) ومعروف الكرخى «٢٠٠هـ-٨١٥م)[2].

ولسنا بمعرض التحدث عنهم الآن، إلا أننا فى عرضنا لنشأة التصوف عند الشيخ السلفى وتعريفه له، فإننا نتقيد بالسياق الذى يراعيه فى معالجة الموضوع، ذلك لأنه حين يعرض لنا رأية عن نشأة التصوف يسلك المنهج التاريخى فيتناول بالشرح أحداث التاريخ، وعقد المقارنات بين أهل العصور المختلفة ودرجة اقترابهم وابتعادهم عن إتباع السلف، ويسوق لذلك الأمثلة، فيذكر أسماء الأئمة فى الأزمنة التى يتحدث عنها، ويدور في أبحاثة كلها علي مصدرى الإسلام الأساسيين وفهم السلف لهما،متدبراً النصوص المنقولة عنهم باحثا فى أقوال الصحابة والتابعين ثم عند أئمة المسلمين من بعدهم الذين اتبعوهم فأصبحوا بذلك «لسان صدق فى الأمة بحيث جعلوا أعلاما للسنة وأئمة للامة»[3].

---

(١) عامر عبد الله بن عبد قيس التميمي أبو عبد الله، من عباد التابعين وزهادهم وأروع أهل البصرة وفضلهم، ممن كان لا يأخذه في الله لومة لائم، سير به إلي الشام، ومات في بعض نواحيها، وليس له مسند يرجع اليه «ابن حبان- مشاهير علماء الامصار ص ٨٩».

(٢) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١١٢.

(٣) ابن تيمية- جواب أهل العلم والإيمان صـ٧٧ .

فالأصل إذن هو الأمثلة التي ينبغي الاقتداء بها، أي الرسول ﷺ أولا ثم الصحابة والتابعين مصداقا للحديث «خير القرون القرن الذى بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[1]، ومن تمسك بعدهم بالمنهج الإسلامى الصحيح في العقيدة والعبادة، حيث يرى ابن تيمية بأن أفضل الخلق بعدهم هم المقتدون بعلم وعمل الصحابة ، وتتحقق هذه المتابعة بصفة خاصة بواسطة المحدثين، فهم أهل الآثار النبوية «وهم أهل العلم بالكتاب والسنة فى كل عصر ومصر»[2].

وكلما بعد الزمن، كلما قل عدد الصحابة والتابعين، فبدأت البدع في الظهور تدريجيا، لأن نور النبوة في الأصل كان بمثابة الشمس الساطعة التى «طمست الكواكب وعاش السلف فيها برهة طويلة ثم حجب نور النبوة»[3] واستقام المسلمون فى عصر الخلفاء الراشدين لصلاح الائمة مصداقا لما جاء بالأثر «صنفان إذا صلحوا صلح الناس: العلماء والامراء، أو من يسميهم: أهل الكتاب وأهل الحديد»[4].

وبانقضاء دولة الخلفاء الراشدين، وتولي زمام الحكم من هم أقل منهم مرتبة ظهر أثر ذلك في العبادات والعقائد . ولما كان ظهور الخوارج في أواخر حكم على بن أبى طالب مرتبطا بالخلافة والإمامة – أى بالمسائل السياسية – فقد تبعه الأحكام والأعمال والأسماء[5].

ثم ظهر الملك على يد معاوية، ثم الإمارة إلى ابنه يزيد وانشق المسلمون على أثر مقتل الحسين بن على بالعراق وفتنه الحرة (سنة٣٧هـ–٦٥٧م) بالمدينة وقيام عبد الله بن الزبير بمكة فى وجه بنى أمية والمختار بن أبى عبيدة وغيره من الشيعة بالعراق.

وعلى أثر هذه الأحداث الجسام، برزت الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة. فقد قام بعض الصحابة آنذاك بالرد على هذه البدع والوقوف فى وجهها، وهم على سبيل المثال : عبد الله بن عباس (٦٨هـ–٦٨٧م)، وعبد الله بن عمر (٧٣هـ–٦٩٢م) ، وجابر بن عبد الله (٧٨هـ–٦٩٧م) ، وأبو سعيد الخدرى

---

(١) الشيخان في صحيحهما وابن حنبل في مسنده.
(٢) ابن تيمية– بغية المرتاد ص ١١٢.
(٣) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ٨٤.
(٤) ابن تيمية– علم السلوك ص ٣٥٤.
(٥) الاسماء، يعني بها أسماء الدين مثل مسلم ومؤمن وفاسق «مجموع الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٢٨».

(٩٤هـ-٧١٢م)، وغيرهم .ويضرب ابن تيمية مثلا على ذلك بأن القدرية لم يجرؤا على الكلام في الذات أو الصفات الإلهية إلا في أواخر عصر صغار التابعين، أو في أواخر الدولة الأموية، وكانوا قبل ذلك يقتصرون على الكلام في الأحكام والوعد والوعيد.

نخلص من هذا بأن شيخنا السلفى كان محيطا بأحداث التاريخ ومتيقظا لتأثير الأحداث على ظهور الفرق الإسلامية بعامة، ونشأة التصوف بخاصة. وهو يرى أيضا أن الحياة الدينية تأثرت في بداية العصر العباسى بعاملين: أحدهما، ظهور سلطان الموالى من غير العرب لاسيما العناصر الفارسية وانحسار الأمر عن ولاية العرب، والعامل الثانى، هو ترجمة كتب الفرس والروم والهند. ومما ساعد على قوة تأثير هذين العاملين أن صحابة الرسول صلوات الله عليه كانوا قد ماتوا عند انتهاء خلافة الراشدين فيما عدا القليل، وكذلك الحال بالنسبة للتابعين اذ مات أغلبهم فى إمارة ابن الزبير.

أما تابعو التابعين فقد انقضى عصرهم فى أواخر الدولة الاموية لهذا لم تجد التيارات الجديدة التى تسللت إلى الفكر الإسلامى من يقف في وجهها لصدها مثلما فعل الخلفاء الراشدين والصحابة في عصرهم واستنتج من هذا ظهور أمور ثلاثة هى : الرأى والكلام والتصوف[1].

ثم نعثر له على نص صريح فى صحة ما ذهبنا اليه يذكر فيه أن فرق المتكلمين والفلاسفة والصوفية «حادثة بعد عصر الصحابة، بل بعد عصر التابعين ، بل إنما ظهرت وانتشرت بعد القرون الثلاثة: الصحابة والتابعين وتابعيهم»[2].

وأغلب الظن، من جهة أخرى، ان الشيخ السلفى قصد ترتيب ظهور الرأى ثم الكلام ثم التصوف بتسلسل زمنى على أثر الترجمة خاصة وأنه يتكلم عن المأمون (٢١٨هـ-٨٣٣م) الذى شجعها . والمعروف - وكما يذكر صاحب الفهرست - أن

---

(١) ابن تيمية- كتاب السلوك ص ٣٥٨.

(٢) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١١١.

خالد بن يزيد بن معاوية (٢٨٥هـ-٤ ٠ ٧م) الذى كان يسمى «حكيم آل مروان» هو أول من قام بالترجمة . يقول ابن النديم «وكان فاضلا في نفسه وله همة ،محبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانين .. وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى، وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة»(١).

ونستدل من تعيين الشيخ السلفى للمأمون دون غيرة، أن هذا الخليفة اشتهر بالميل إلى التشيع والاعتزال، وفضلا عن مشكلة خلق القرآن التى ارتبطت به في الأذهان، فإن الباعث عن أسباب ذلك نجده دون كبير مشقة فى كتب التاريخ التي تكاد تتحد في وصفها له. يقول ابن الأثير «انه كان شديد الميل إلى العلويين والإحسان اليهم»(٢). ويذكر ابن كثير أن المأمون لما ابتدع التشيع والاعتزال فرح بذلك شيخه بشر المريسى (٢١٨هـ-٨٣٣م) وكان من شيوخ الاعتزال(٣) ويضيف صاحب «تاريخ بغداد» انه «كان إلى حد غير قليل تحت سلطان الفرس ووزرائهم»(٤).

وكأن شيخ الإسلام حاول بذلك أن يثبت أن الترجمة أنتجت آثارها الكاملة في عصر المأمون- أى فى وقت متأخر عن عصر الصحابة والتابعين- للأسباب التى تذكرها المصادر السالف الإشارة إليها. بعبارة أخرى أنها وجدت صدى عنده وميلا لتقبل نتائجها. ولكن تحميل الترجمة عبءالنتائج التى حدثت فى العالم الإسلامى حينذاك ليس دليلا على كراهية ابن تيمية للترجمة في ذاتها ولكن بسبب تشجيع المأمون للإتجاهات الفلسفية والكلامية الناجمةعنها دون التقيد بالمنهج الذي يراه عاصماً من استفحال خطر الأفكار الخارجية فيقول «ومعرفتنا بلغات الناس واصطلاحاتهم نافعة في معرفتنا مقاصدهم، ثم نحكم فيها كتاب الله تعالى، فما وافقه فهو حق وما خالفه فهوباطل»(٥).

ولا يغيب عن بالنا فى هذا الصدد قصة الرؤيا التي يعلل بها إقبال المأمون على

---

(١) ابن النديم- الفهرست ص ٣٣٨.
(٢) ابن الاثير- تاريخ الكامل جـ١ ص ١٧٩.
(٣) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٧٩.
(٤) ابن الخطيب- تاريخ بغداد جـ٦ ص ٧٥ .
(٥) ابن تيمية - شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢٦.

الترجمة- كما يذكر ابن النديم- وهي الرواية التي يستبعدها الاستاذ أحمد أمين مرجحا وجود اتجاة عند هذا الخليفة نفسه لهذه المهمة، كما يعلل تأخير ظهور تأثير عامل الترجمة في التصوف الى أن طابع التأثير كان غالبا بواسطة أفلوطين «٢٦٩م» بمدرسة الاسكندرية، وهى بعيدةعن أرض العراق، والاقرب منها حران وجنديسبار فكان بعد الاسكندرية جغرافيا سببا في تأخير التأثير تاريخيا . كذلك كان مدارس العراق كانت أعلم بشئون الدنيا وأكثر اهتماما بعلومها بما يعد مناسبا لدولة آخذة في النهضة كالدولة العباسية، بينما يغلب علي مدرسة الاسكندرية نزعة الرهبنة والمكاشفة، فتصبح مناسبة للتصوف[1].

لم يكن التصوف باصطلاحه التقليدى إذن من العلوم التى عرفها الصحابة، فقد عرفوا الفقه ورواية الحديث وحفظة، والتفسير، والاخبار والقصص[2].

وتلقف بعدهم أئمة المسلمين هذه العلوم وحفظوا التراث الإسلامى في أصالته ونقائه. وهنا نعثر علي النص الذي نستطيع بواسطته أن نستنتج ما قلنا آنفا- وهو عدم تفرقة ابن تيمية بين الفقهاء والمحدثين أصحاب المعارف والأحوال فى العصور الأولى، لأن التراث بقى محفوظا بفضل هؤلاء الشيوخ جميعا، ولم يغلب جانبا على آخر بل وضعهم جميعا على قدم المساواة، فيقول «ولا تجد إماما فى العلم والدين كمالك(١٧٩هـ) والاوزاعى(١٥٦هـ) والثورى (١٦١هـ) وابن حنيفة (١٠٥هـ) والشافعى (٢٠٤هـ) وأحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ..ومثل الفضيل(١٥٠هـ) وأبى سليمان (٢٠٥هـ) ومعروف الكرخى (٢٠٠هـ) وأمثالهم، الا وهم مصرحون بأن أفضل علمهم ماكانوا فيه مقتدين بعلم الصحابة»[3] .

ويعد الذين اشتهروا منهم بالزهد والحياة الوجدانية خاصة بأنهم من خواص أهل الله، الذين يتكلمون فى حقائق الإيمان والدين [4] ويضيف تلميذه ابن القيم إلى ذلك

---

(١) أحمد أمين- ضحى الاسلام جـ١ ص ٢٦٣.

(٢) القاضي أبو يعلى- طبقات الحنابلة جـ١ ص ٢٣٧- ٢٣٨.

(٣) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١١٢.

(٤) ابن تيمية- مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٣٩ و ١٤١.

انهم لم يتقيدوا بترتيب المقامات والأحوال التى سنها المتأخرون وإنما تكلموا على أعمال القلوب وعلى الأحوال كلاما مفصلا جامعا مبيناً مطلقا من غير ترتيب ولا حصر للمقامات بعدد معلوم، فانهم كانوا أجل من هذا[1].

ويستطرد ابن تيمية في عرضه لظهور البدع وتطورها واضمحلال العمل بالكتاب والسنة بمنهج السلف أن الرأى ظهر في الكوفة بسبب التشيع، مع أن في خيار أهلها من العلم والصدق والسنة والفقه والعبادة أمرا عظيما. أما البصرة فقد اشتهرت بالكلام والتصوف، كما تميزت بالمبالغة فى الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك دون سائر الأمصار «ولهذا كان يقال فقه كوفى وعبادة بصرية»[2].

وظهر بعد موت الحسن البصرى «١١٠هـ-٧٢٨م» وابن سيرين[3] بقليل عمرو بن عبيد«١٤٤هـ-٧٦١م»، وواصل بن عطاء«١٣١هـ-٧٤٨م».

كذلك ظهر التصوف عن طريق عبد الواحد بن زيد[4] الذى صحبه أحمد بن علي الهجيمى[5] وبنى ابن زيد دويره للصوفة «هى أول ما بنى فى الاسلام».

وتنقسم البدع عنده الى بدع قولية ومصدرها إما قياس فاسد أونقل كاذب أو إلهامات خاطئة، أو ما يسمية بخطاب من الشيطان[6].

مما تقدم نرى أنه ألحق التصوف بعلم الكلام وظهور الرأى بدلا من متابعة الاثر، وهو يعنى بالتصوف كبدعة الاتجاه الصوفى الذى انفصل عن الفقهاء والمحدثين واتخذ لنفسه طريقاً خاصاً يقترب أحيانا ويبتعد أحيانا عن المنهج الإسلامى الصحيح.

---

(١) ابن القيم- مدارج السالكين جـ ١ ص ١٣٩.
(٢) ابن تيمية- الصوفية والفقراء ص ١٠.
(٣) محمد بن سيرين الانصاري أبو بكر.. كان من أورع التابعين وفقهاء أهل البصرة وعبادهم وكان يعبر الرؤيا، رأى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومات بالبصرة في شوال بعد الحسن بمائة يوم «ابن حبان- مشاهير علماء الامصار ص ٨٨».
(٤) عبد الواحد بن زيد البصري الزاهد شيخ الصوفية وأعظم من لحق الحسن وغيره روى عباس عن يحيى ليس بشيء وقال الباخري عبد الواحد صاحب الحسن تركوه. «الذهبي- ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ١٥٧».
(٥) أحمد بن عطاء الهجيمي البصري الزاهد عن خالد العبد قال الدارقطني متروك.. «الذهبي- ميزان الاعتدال جـ ١ ص ٥٦».
(٦) ابن تيمية- مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ٥١.

وكانت هذه البدع في بدء ظهورها تأخذ شكلا بسيطا وضيقا فى حدوده وآثاره، فإنه بالرغم من نشأة الكلام الذين تدين به البعض، وظهور التعبد المحدث عن طريق عبد الواحد بن زيد، فان الإغلبية من أهل البصرة بقيت تتعبد بالعبادات الشرعية. بعبارة أخرى، فان استحداث علم الكلام والتصوف لم يؤثر علي العقيدة – حتى بالنسبة للقلة– وإنما طبعها بطابع خاص لم يكن معروفا من قبل.

وأيا كان الأمر، فإن ابن تيمية في بحثه الذى تقيد فيه بالمنهج التاريخي، نظر إلى البدع كنوع من التطور لم يصدر من الثقافة الإسلامية نفسها، فالاتجاه العقلى عندما انسلخ عن منهج التقيد بالنصوص أصبح علم الكلام بدعة، وبالمثل عندما ظهر اتجاه التعبد في الكوفة اجتهادا لاإتباعا واقتفاء لأثر السابقين «لان العبادات مبناها على الشرع والإتباع، لاعلي الهوى والابتداع»[1]– أصبح نوعا من البدع بينما «الكتاب والسنة هو المأمور به»، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل فى ذلك الوقت الذى خشى أن يؤدى فى حديث في الخطرات والوساوس والأحوال إلى الوقوع فى البدع[2].

ومع هذه النظرة التاريخية فإن له منهجه الموضوعى أيضا فى دراسته للتصوف. وقد مر بنا أنه فتح عينيه على عصره المليء بفرق الصوفية التى كانت تتمتع بنفوذ قوى عند أولى الامر، فضلا عن سلطانها الواسع المدى على الجماهيرالغفيرة ، فلم يجد في هذه الكثرة الغالبة والنفوذ القوى ما يمنعه من البحث عن الحقيقة كما أنه لم يندفع تحت تأثير انحراف اغلب مشايخ المتصوفة عندئذ إلى إنكار التصوف ولفظه تماما، وإنما عكف علي مؤلفاته الصوفيه وكتب التاريخ ليدرس ويناقش ويبحث عن الأصول الأولى، ويعرض مذاهبهم علي الكتاب والسنة، وبذلك اختار الطريق الصعب الذي ينم عن درايته بالعلوم الإسلامية بكافة فروعها.

ويضع شيخنا علم النبوة في قمة العلوم جميعا لأنه العلم بالايمان والقرآن،ثم حدث التقسيم الى دوائر ثلاثة: الفقه والحديث وأعمال القلوب بواسطة الصحابة فى الأمصار المختلفة. وكما اختلف أئمة الفقه، فقد اندس بين علماء الحديث الثقات، الوضاعون

---

(١) ابن تيمية– توحيد الألوهية ص ٨٠.

(٢) أبو يعلى– طبقات الحنابلة جـ ١ ص ٢٧٩.

والضعفاء. كذلك أصبح علم القلوب هدفا للتيارات الثقافية التى هبت على العالم الإسلامى.

ولكن ذلك كله لم يمنع توارث الأئمة للتراث الإسلامى الصحيح فقها وحديثا وأعمال قلوب، واشتهر منهم الزهاد الذين يذكرهم ابن تيمية علي سبيل التحديد- كما سنعرض للمذهب عندهم في دراستنا - لانهم اتبعوا طريق الصحابة والتابعين «الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عنهم»[1].

ومع هذا، فانه لا يسلم بصحة نظرياتهم لانه ما من أحد من الأئمة إلاّ وله من الاراء والأفعال «مالايتبع عليها مع أنه لا يذم عليها»[2]. والمتأمل في هذه العبارة يرى الحرية العقلية لهذا الشيخ الذي لم ير الإتباع واجبا إلا لتعاليم الكتاب والسنة، ولهذا فإنه لاينبغي إتباع من خالفهما كائنا من كان. لذلك فإن أفضل الطرق هي الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية»[3]، وهو وصف صاغه ابن تيمية بعناية شديدة، لأنه قرن فيه الشريعة باسم الرسول صلوات الله عليه، وأصبح عنده هو التعريف الجامع للمنهج الصحيح فى العقيدة والعبادة. كذلك تبرز هذه القاعدة الأصلية فى مؤلفات شيخنا كلها لانه يقيس عليها الأئمة بخاصة والمسلمين بعامة.

ولئن استخدم اصطلاح «التصوف المشروع» كثيراً في مصنفاته، إلا أننا لا نعثر على تعريف مباشر له، كما فعل بالنسبة للزهد المشروع أو النسك المشروع، وقد عرفه بأنه «المأخوذ عن أصحاب الرسول ﷺ»[4].

وسيأتى ضمن النصوص التى سنوردها فيما بعد ما يفهم منه المعنى الذى يقصدة شيخنا بالتصوف الذي يرتضيه. غير أن أقرب العبارات إلى التعريف الذى نبحث عنه، إنما وردت في سياق عرضه لعلوم الفقه والحديث وأعمال القلوب التى عرفها الصحابة وإتبعها بعدهم أئمة الهدى فيقول:

---

(١) ابن تيمية- علم السلوك ص ٣٦٨.

(٢) ابن تيمية- بيان صحيح المعقول وصريح المعقول ص ٩١.

(٢) ن . م ص ٣٧١، و٣٨٣.

(٤) ابن تيمية- السلوك ص ٣٦٢.

«من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية علي الإيمان والسنة والهدى الذى كان عليه محمد ﷺ وأصحابه فقد أصلب طريق النبوة»(١).

وهذا التعريف – مع طوله– إلا أنه أقرب الي التعريف العلمى، أى إتسامه بالتحديد الدقيق المنضبط الذى يمكن اتخاذه أصلا يقاس عليه.

وهنا نجد الشيخ يتجه فى بحثه نحو المنهج الموضوعى، فيلفت نظره التشابه بين الطارىءمن العبادات وأحوال أهل الكتاب من غير المسلمين فنراه يسمى بعض المتصوفة (موسوية المحمدية) أو (عيسوية المحمدية) لبيان أصول التأثير عندهم وصور التشابه مع اليهودية أو المسيحية، كما يرى أيضا في العباد الذين يتكلفون المشقة والتعب تشابها مع زهاد الصابئة والهنود وغيرهم.

كذلك يدرس بعمق – كما سيأتي – الأصول الفلسفية التى يقيم عليها صوفية وحدة الوجود مذهبهم. فأما الذين يسلكون عنده طريق الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعين، فهم صوفية أهل العلم وأصحاب الطريق الصحيح إلى الله السالكين طريق السنة، ولكنه يسمى الفرق المخالفة ضلال العباد أو صوفية الملاحدة الفلاسفة. كذلك له نظريات خاصة في بعض الصوفية الذين يقف أمامهم موقف الباحث الذي لا يستطيع بما تحت يديه من أدلة ثابتة أن يقطع برأى معين، فيدع ذلك الي الترجيحات، وهم أصحاب الأحوال التي تزول فيها العقول، ومنهم البسطامى والشبلي والنورى، فانه يدافع عنهم ويسميهم وغيرهم «عقلاء المجانين المولهين»(٢) أو أنهممغلوبون(٣).

وفى ضوء هذا التعريف أيضا نستطيع أن نفسر عزوف ابن تيمية عن الاهتمام بالفروق بين كلمات الفقر والزهد والتصوف، فمعناها عنده واحد، فاذا كانت تدل علي طريق العبادة والعمل، فان هذا الطريق يصبح صحيحا إذا اتفق مع الشرع كما يسلكه الأوائل، وينحرف إذا ما اتجه في طريق مخالف للشريعة.

(١) ابن تيمية– السلوك ص ٣٦٣.	(٢) ابن تيمية– كتاب السلوك ص ٣٤٨، ٣٤٩– ٣٥٠.

(٣) ن . م ٥٦٧.

ويظهر الرأي الوسط للشيخ السلفي بوضوح عندما يقارن بين الطائفة التي ذمت الصوفية والتصوف وأدخلته في دائرة البدع الخارجة عن السنة تماما،والطائفة التي غلبت فيهم وأدعت أنهم أفضل الخلق بعد الأنبياء(١)، فالامر عنده نسبى تحكمه عدة عوامل – التى يمكن اختصارها في تقسيمه للمسلمين بعامة الي المجتهدين في طاعة الله والسايقين المقربين، والمقتصدين، متقيداً بنص الآيات ﴿**فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة. وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة. السابقون السابقو. أولئك المقربون**﴾(٢).

والصحيح عنده بين وجهتى النظر السالف ذكرهما أن أصحاب التصوف الشرعى مجتهدون في طاعة الله.

كذلك تتضح نظريته التى تتسم بطابع اجتماعى للصوفية، من تقسيمهم الى طوائف ثلاثة: صوفية الحقائق ، وهم الذين مر ذكرهم من المتبعين للشريعة المقتفين لخطى الأوائل، وصوفية الارزاق – وهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالتكايا– وصوفية الرسم– وهم «المقتصرون على النسبة، فهمهم اللباس والأداب الوضعية ونحو ذلك»(٣).

ونجد أثناء تقسيمة لهذه الطوائف ما نستطيع معه القول بأنه تنبه أيضا الي فكرة تطور التصوف علي مدى العصور، فإنه بعد شرحه للتصوف وعرضه للآراء المتباينة حوله يقول ثم إنه بعد ذلك تشعب وتنوع»(٤) .

وفي هذا الصدد أيضا نرى أن الجانب الاجتماعى للموضوع يستأثر باهتمامه لأنه رأى أدعياء التصوف يبثون تعاليمهم تحت ستار الولاية، وهم أبعد ما يكونون عنها بمقياس الشرع، فإن الأولياء الحقيقيين لا يتميزون عن غيرهم من المسلمين بزى خاص، ذلك لانهم ينتشرون فى الحقيقة بين جميع الطوائف المتمسكين بالشريعة دون البدع، ولا يتميزون عن غيرهم من المسلمين، فهم يوجدون فى القراء وأهل العلم والمجاهدين(٥)، فضلا عن أن الإسلام لا يعنى بظواهر الأحوال لأن التقوى الحقه هى الأساس «فكم من صديق في قباء وكم من زنديق فى عباء»(٦).

(١) ابن تيمية– رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٨.
(٢) آيات ٨، ٩، ١٠، ١١ سورة الواقعة.
(٣) ابن تيمية– رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢.
(٤) ابن تيمية– رسالة الصوفية والفقراء ص ٣١.
(٥) ابن تيمية– الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٥٨.
(٦) ن . م ٥٧.

من هنا يتبين كراهية ابن تيمية لانسلاخ الصوفية عن المجتمع بتميزهم بزي خاص واستقلالهم بدعوى الولاية والإعلان عنها- وهو ما دأب عليه الصوفية المتأخرون، فأطلق عليهم في عصره اسم (صوفية الرسم)، لأن أولياء الله الحقيقيين كما قلنا منتشرون في المجتمع طوائفة وطبقاته، وهم يؤدون واجباتهم الدنيوية فى ميادين العلم والجهاد، ولا ينزع ذلك عنهم عبوديتهم لله تعالى، فهو لا يرى فصلا بين الناحيتين، فالعبودية التامة هى مراقبة الله فى كل حركات المسلم وسكناته، فى عمله وفى أدائه وفى علاقاته مع الناس وأعماله السلوكيه بصفة عامة.

إن تفاضل الأعمال عنده لا يرجع الى طبيعة العمل الظاهر للناس بقدر ما يقترن بإخلاص النية عند أداته، فقد يكون التسبيح عند فرد أفضل من قراءة القرآن عند غيرة، والفعل المفضول اذا تم علي وجهه الصحيح يصبح أبعذ أثرا من الفعل الفاضل، ويستشهد بالبغى التي غفر الله لها لسقيها الكلب بسبب ماأضمرته في نفسها من النية الحسنة «وما حصل لها من أعمال قلبية»[1].

مثل هذه النظرة للجانب الاجتماعى للإسلام تدل على أصالة الشيخ كمفكر إسلامى أحاط بجوانب الثقافة الإسلامية وربط بين الدنيا والآخرة فى نظريته عن العبادة. ولا شك أن شيخنا كان مصيبا فيما ذهب إليه فاذا قارنا بين رأية وبين التقسيم الذي نراه عند أحد أساتذتنا المحدثين[2] بين طائفة الإنتاج أو ما يسميهم بطائفة المعدة والشهوة، وبين السادة الأخيار هم عنده أصحاب معدن الصفاء والحكمة، لاحظنا ما يشبه الفصل بين العملين : الأخروى والدنيوى، وما يزيد من حدة هذا التقسيم، تفرقته بين الصوفية وبين باقى المسلمين وتعريفه للتصوف بالارستقراطية لأن تزكية النفس طريق صعب لا يسلكه الا القلة.

مثل هذه التفرقة التى عارضها الشيخ ابن تيمية تضع العقبات أمام الكثرة من المسلمين، وقد تدعوهم الي العزوف عن العبادات كلية، وتعطى للأسلام مفهوما لايتفق مع حقيقة مرامية: فليس الغرض من العبادات قاصرا علي تزكية النفس وتصفيتها

(١) ابن تيمية- جواب أهل العلم والايمان ص ١٣٩، ويستشهد بصحة هذه الواقعة بورودها في الصحيحين.

(٢) د. عبد الحليم محود- مقدمة كتاب المنفذ من الضلال للغزالي ص ٧٠ - ٨٢.

فحسب، ولكنه – كما يرى شيخنا السلفي – تحقيق العبودية لله عز وجل وحده (فالعبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»[1].

كذلك فإن الأعمال الباطنة التى تؤدى الي هذا الصفاء ليست قاصرة علي فئة من المسلمين دون أخرى، وانما هى مأمور بها فى حق العامة والخاصة على السواء «ولا يكون تركها محموداً في حال أحد وإن ارتقى مقامه»[2] كما سبق لابن الجوزي أن أبدى انزعاجة من سلوك متأخرى الصوفية هذا السبيل، وخشى على غالبية المسلمين من تركهم العبادات وعزوفهم عنها تماما وهم يقولون «مالنا نتعب أنفسنا فى أمر لا يحصل للبشر»[3].

وترى المدرسة السلفية أن هؤلاء الذين يأخذون بناحية الروح وحدها أخطأوا، هو نفس الخطأ الذى يقع فيه من يغلب الجانب المادى، فإن انسلاخ أحدهما عن الأخر يصبح نوعا من البدع لأن الإسلام يدعو للعمل لصلاح المجتمع الإنسانى، كما يحرص على التذكر بالحياة الخالدة بعد الموت، ولهذا فلابد أن يلتحم الجانب الروحى مع العمل الدنيوى المخلص في سبيل إصلاح وتقويم الجماعة الإسلامية، بل إن كل عمل ينطوى علي الرغبة فى إرضاء الله والإخلاص له يعد عبادة «ثم إن الدنيا تخدم الدين»[4] ولئن عبر الشيخ السلفى عن هذا الرأى فى إطار مذهبه السياسى والاجتماعى إلا أنه يؤكد عمومية مبدأ الربط بين إرادة المال والشرف،وبين حقيقة الإيمان وكمال الدين ، فهذا هو الصراط المستقيم **﴿صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين﴾**[5]

وبينما يجعل الدكتور عبد الحليم محمود المسلم «المتصوف» فى مرتبة الارستقراطية من حيث الصفاء والعبادة، نعثر على ملامح هذا المسلم عند شيخنا السلفي فى شخصية «المجاهد» فهو يضعه فى أعلى النسق من حيث الإيمان والعبادات، مؤيداً

---

(١) ابن تيمية– علم السلوك ص ١٤٩. (٢) ن . م ١٦.
(٣) ابن الجوزي– تلبيس إبليس ص ٣٥٥.
(٤) ابن تيمية– السياسة الشرعية ص ١٧٩. (٥) ن . م ١٧٨.

نظريته بالآيات والأحاديث العديدة فى هذا المجال . وهو لا يضع الجهاد فى هذه المرتبه وكأنه صدى حماس مؤقت دفعته إليه ظروف عصره، وإنما يستند إلى أساس أيدلوجى من الكتاب والسنة، إلي جانب اتفاق علماء المسلمين(١).

أما عن رأية في كتب الصوفية، فهو مستمد من نظريته عن عصر العلم النبوى، وتشبيهه له بالشمس الساطعة التى أخذت تخبو كلما بعد عصر الصحابة والتابعين ، وبالمثل فإن مؤلفات الشيوخ القريبين من ذلك العهد أدنى الى الصحة من المتأخرين. ولهذا فهو ينقد منهج كلاً من الكلاباذى (٣٨٠هـ) والسلمى (٤١٢هـ) والقشيرى (٤٦٥هـ) بسبب إعراضهم عن طريق الصحابة والتابعين «الذين نطق الكتاب والسنة بمدحهم والثناء عليهم والرضوان عنهم»(٢)، ولأنهم خالفوا أيضا كتاب التصوف المتقدمين عليهم، والأقراب إلي السنة . وابرز الأمثلة علي ذلك عنده المكى الذي يعد كلامه أكثر سدادا وأجود تحقيقا وأبعد عن البدعة(٣).

والحق أن المتأمل فى كتاب «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبى يرى أنه عرض الموضوع بمنهج علمى يتسم باظهار ما للصوفية وما عليهم ، ويمدح المزايا ويعارض ما يراه مخالفا للشرع وذلك بمنهج واقعى.

وهذا بخلاف ما خطه الباحث مثلا عند النظر فى كتابين آخرين عدهما الباحثون من أهم مصادر التصوف وهما (اللمع) و (والتعرف لمذهب أهل التصوف)، فقد غلب عليهما الطابع الثانى. أو بعبارة أخرى، فإن صبغتهما تتسم بالتأييد المطلق، ومعالجة التصوف بما ينبغى أن يكون عليه، ووضعهما الصوفية فى المرتبة الأولي قبل الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين، وكأنهما يجعلان من التصوف علما معياريا.

ومن المحتمل أن بعض الأحكام التى بناها العلماء المهتمون بدراسة علوم الشرق، قد رجع إلى اعتمادهم على كتب التصوف التقليدية، دون التنبه إلي المضمون الوجدانى عند الشيوخ السلف الذي بثوه في كتبهم العديدة.

---

(١) ابن تيمية– السياسة الشرعية ص ١٣٠.

(٢) ابن تيمية– كتاب السلوك ص ٣٦٨.

(٤) ن . م ٥٥١.

وعلي هذا الأساس، سنعرض في الصفحات القادمة لأبرز النظريات التى تناولت هذا الجانب من موضوعنا في ميدان الاستشراق محاربين دراسة منهجهم فى بحث التصوف والنقد الذي يمكن توجيهه لهذ المنهج.

نظريات بعض المستشرقين فى الزهد والتصوف:

إننا أمام الحشد الكبير من الأبحاث التى تمت بواسطة علماء الاستشراق، لايسعنا إلا اختيار نماذج محدوده من أبرز آرائهم فى موضوعنا.

ولا شك أن الأعمال الكبيرة المتشعبة التى قام بها هؤلاء العلماء سواء بتحقيق ونشر النصوص العربية، أو بكتابة الأبحاث التى قاموا بها في هذا الميدان، تلقى علي الباحثين المسلمين مسئولية أثقل عبئا، فاننا أولي بتراثنا، تحقيقا، ونشرا، ودراسة.

وينبغى الاقرار بأنهم سبقونا فى العصر الحديث من حيث الكشف عن تراث ثقافتنا، وإبراز قيمته للحضارة الإنسانية، وإن اختلف بهم السبل إلى النتائج التى توصلوا إليها[1].

ولئن كنا نجد لديَ البعض مظاهر سوء النيه– كما فعل المستشرق اليهودى جولد تسهير (١٨٥٠–١٩٢١م) بمحاولته الطعن في الأحاديث بصفة خاصة، أو شبرنجر فى إساءته للرسول ﷺ[2]، فإن دراسات البعض الآخر المستشرقين لاتخلو من باحثين اتسموا بالموضوعية، والتزموا جانب الأمانة العلمية ، مثل سيديو وجوسناف لوبون ، فهما «يتسمان في إنتاجهما بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية»[3].

ويري الاستاذ مالك بن نبى أن ما كتبه المستشرقين والقدماء مثل دورياك والقديس توما الاكوينى «كان قطعا المحور الذى تحركت حوله الأفكار التى نشأت عنها حركة

---

(١) من الأمثلة على ذلك المجهود الفردي الذي قام به الويس شبرنجر «١٨١٣– ١٨٩٣م» الذي ظل مدة تزيد على ١٢ عاما مقيماً بالهند عاملا في ميدان التعليم والمكتبات والثقافة العامة، ولما عاد سنة ١٨٥٦ نهائيا الى أوربا، أحضر معه مجموعة من الكتب تقرب من ٢٠٠٠ مجلد، بينها ١١٠٠ مخطوط عربي «ص ٢٣ من كتاب الدراسات العربية والاسلامية في جامعات ألمانيا، تأليف رودي بارت وترجمة د. مصطفى ماهر».

(٢) ن. م ٢٣ و٣٠.

(٣) مالك بن نبى– انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث ص ١٢.

النهضة فى أوروبا»[1] أما دراسات المحدثين، فقد استخدمت لوضع خطط سياسية تهدف السيطرة على البلاد الإسلامية[2].

ومن المثير لدهشة الباحثين أن يحاول المستشرقون منابذة حضارة المسلمين منذ الحروب الصليبية، وكانت هذه الحضارة حينذاك آخذة فى الأفول. إن اهتمامهم بالتراث الإسلامى يمكن ارجاعة إلي أحد الاسباب الآتية:

أما أنهم ما زالوا متأثرين بالعداء الصليبى الذى توارثوه من أسلافهم، فاستخدموا البحث عن هذا التراث لهدم صرحه، عاملين فيه بمعاول الهدم في ثوب أبحاث علمية ظاهرها الحيدة وباطنها الحقد والتعصب. يقول محمد أسد «أما تحامل المستشرقون على الإسلام فغريزة مورثة وخاصة طبيعية علي المؤثرات التى خلفتها الحروب الصليبية، بكل ما لها من ذيول في عقول الأوروبيين الأولين»[3].

أو أنهم حاولوا جهدهم سلب الإسلام كل أصالة فى كافة الميادين ، فهم يكررون «أن الإسلام أخذ من اليهودية والمسيحية، وأن فكرة العقل مأخوذة من تفكير المسيحيين واليهود، وأن حياته الروحية مأخوذة من هذه وتلك، وأن شريعته مزيج من قوانين اليهود والنصارى، وأن أخلاقياته هى المسيحية معدلة»[4]..

ومهما يكن من أمر، فإنه قد يكون من الطبيعى الإهتمام بحضارة معاصرة لدراسة

---

(١) ن . م ٨.	(٢) ن . م ١٢.

(٣) مجمد أسد «ليوبولد فايس»- الإسلام على مفترق الطرق ص ٥٤- ٥٥.

ومن أبرز هذه الأغراض خدمة أهداف استعمارية. فان ألمانيا على سبيل المثال منذ عام ١٨٨٥ وحتى ١٩١٨م- وكانت تعد من الدول الاستعمارية في ذلك الوقت- اشتغلت بالإسلام وبالكتب الإسلامية بدافع من هذا الحافز كما كان العالم الهولندي كرستيان سنوك هورجرونية «١٨٥٧- ١٩٣٦م» يشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية الهندية.

(ص ٣٠ و٣١ من كتاب الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الالمانية).

وكان أحد تلاميذه- كارل هينرش بكر- الذي كان مشرفا على (معهد همبرج الاستعماري ص ٣٠٣ من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية).

وفي فرنسا (بلاشير) و(ماسينيون) وهما شيخا المستشرقين الفرنسيين في العصر الحديث، يعملان في وزارة الخارجية الفرنسية كخبيرين في شئون العرب والمسلمين (ص ٢٥ من كتاب السنة. للدكتور مصطفي السباعي).

(٤) د . النشار- نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٨٥.

مقومـاتها. أما الإتجاه إلى حـضارة اضمحل ازدهارها وقـوتها، فهذا هو مـثار الدهشة. وربما يوجهنا إلى معرفتهم بل اقرارهم – بقيمة هذا التراث الحضارى الذاتية.

ومن الممكن تفـسير سبب دراسته لمعرفة أحقـاب تاريخية نافـعة في مـيادين تاريخ الأديان والعقـائد والأفكار مثلا، أوفى مجـال التاريخ الانسانى العـام. أما وقد اختـصوا بنقده واهتموا بالطعن فيه، فإن هذا قد يخفى وراءه خشيتهم من احتمال التفات هذه الأمـة من جديد إلى تراثهـا، ومن ثم أصبح يقض مـضاجـعهم احـتمال النهـوض من جديدة، فأرادوا تحطيم البنيان من جذوره حتى لاتقوم له قائمة . وإلا، ما معنى نقد ثقافة الإسلام بهذا الحقد؟ وكيف نفسر ما نلمحه من أحقاد دفينة عل نبى الإسلام والمسلمين الأوائل بخاصة ؟

يقـول الدكتـور مصطفى السـباعى «ان المـستـشرقين – فى جـمهـورهـم – لا يخلو أحدهم من أن يكون قسيسا أو استعماريا أو يهوديا، وقد يشذ عن ذلك أفراد»[1].

ثم إن من الملامح التي تلفت النظر في دراسـاتهم بصفـة عامـة، هو الاتجاه الى ابراز التصوف وإضفاء الإهتمام عليه بدرجة تفوق قيمته الحقيقة، منهـم من يقول «انه ليس في التفكير الإسلامى شيء جدير بالاعجاب سوى التصوف»[2].

ويثـور التسـاؤل «لماذا الالحـاح بالتـقـدير والاعـجـاب على الحـلاج وابن عـربى والسهروردى»[3]. إن هذا الالحاح يصبح مـوضع شبهة لاسيما وأن التـصوف الفلسفى «جاء فى مرحلة الإتصال بالثقافات الفارسية والهندية والمسيحية وتأثر بها»[4].

ويجـوز أن هذه الظاهرة يختـفى وراءها احـتمـالان: أحـدهمـا – إذا غلبنا سلامـة القصـد – أنهم وجدوا العـالم الإسلامى قد طبـعه التصـوف بطابعة فظنوا أن دراسـتهم لمجتـمعات البلاد الإسـلامية المعـاصرة من خلال التصـوف وحدة قد تكفى للاسـتدلال علي التـراث الدينى لها . أمـا الاحتـمال الـثاني – الذي يخـفي وراءه سوء النيـة، فهـو

(١) د . مصطفى السباعي– السنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص ٢٤.

(٢) د . محمود قاسم– الاسلام بين أمسه وغده ص ٣٥.

(٣) أنور الجندي– أصالة الفكر العربي الاسلامي في مواجهة الغزو الثقافي ص ٦٦.

(٤) ن .م ٦٧ .

تمجيد كل التيارات التى أتت من خارج الإسلام في شكل التصوف الفلسفي الذي طمس معالم الإسلام ذاته [1].

ويرى الدكتور محمد البهى أن إسراف المستشرقين في تحبيذ التصوف الإسلامى في فترته الأخيرة- حيث يدعو إلي الحلول والفناء في الحب الإلهى - يرجع إلي ما يرونه في هذه الأفكار من انصراف المسلمين عن الجهاد الإلهى علي نحو الحب الهندوكى، وهو حب الفناء ، ويصرف الوالهين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية التى يدعوها الإسلام»[2].

وسنرى بعد قليل أن الاهتمام بالتصوف الفلسفي بآثاره المدمرة علي الجماعة الإسلامية - التى كشف عنها ابن تيمية وحاربة من أجلها - نقول : إن هذا الاهتمام - بل الإلحاح - يخفي وراءة تجاهلا متعمدا لمضمون الحياة الروحية عند السلف، وهو الذى يتسم بالجدة والأصالة.

لهذا فاننا سنعرض لابرز سمات آراء المستشرقين توطئة لتوضيح المذهب السلفي. ونستطيع أن نختار من بينهم : جولدتسهير أولا، لانه يقدم لنا الخطوط العريضة التى سار علي منوالها المتصدون لبحث التصوف من علماء الإسلاميات، حيث تتلاقى آراؤهم حول أبرز مسائلة- وإن اختلفت أحيانا في التفاصيل - كما سنوجز أيضا أهم النقاط التى يرددها كل من ماسينيون ونيكلسون.

أ- إن حركة الزهد الأولى فى رأى جولد تسهير ترجع إلي حياة التقشف التى عاشها الرسول ﷺ وأصحابه خلال السنوات الأولي للدعوة، ثم ضعفت معالمها بالتدريج بسبب التطلع إلى الغنائم والثروات الكبيرة، التى اقتسمها المجاهدون، اقتنوا الضياع الواسعة، والعقارات الكبيرة وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء[3] وتحمل عبارته صيغة تهكم خفى لم يستطيع مداراته، لا سيما وأنه يميل إلى ترجيح رأى (ليون

(١) ويرى الدكتور محمود قاسم أن تمجيد التصوف الإسلامي لا يراد منه في الحقيقة سوى تمجيد التصوف المسيحي الذي كان أحد منابعه، وهو تصوف قائم علي فكرة الحلول التي تتنافي مع عقيدة المسلمين (الإسلام بين أمسه وغده ص ٣- ٣٦).

(٢) د . البهي - الفكر الإسلامي الحديث ص ١٨٤.

(٤) جولد تسهير- العقيدة والشريعة ص ١٣٥.

كايتانى) فيذكر أن البواعث الغالبة التى دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجات المادية[2]، وهي حجة يرددها أغلب المستشرقين لدحض نظرية الجهاد الإسلامية، والتى سنراها تأخذ مكانتها الهامة في نظريات زهاد السلف وصوفيتهم.

ومن رأى جولد تسهير أن النبى ﷺ كان يحبذ الزهد المتطرف في السنوات العشرة الاولى من بعثته، ثم طرأ على هذه الروح التغير الذي دفع بالمسلمين الى استنكار الزهد المتجاوز عن الحد المألوف..

وانحسرت مظاهر الزهد فى رأية، رويدا رويدا، كلما مالت الحياة العامة نحو الملاذ الدنيوية في المجتمع الإسلامى، مما دفع الزهاد الأوائل إلى إبداء السخط والاستهجان، فاندفعوا في اتجاه مضاد، ساعين الى نبذ الغايات الدنيوية.

من أجل هذا، ظهر تياران متعارضان: أحدهما داخلى لارتباط الميل للزهد بالثورة علي السلطة الحاكمة أيام عثمان بن عفان (٣٥هـ=٦٥٥م). والآخر، خارجى، أما بتأثير المسيحية بسبب الميول النسكية لدى الرهبان الذين قدموا نماذج للمسلمين، وطبقها الزهاد تطبيقا علميا، أو بفعل الهنود وأصحاب الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

والنقد الذى يمكن توجيهة لهذا الباحث، هو أنه حصر دراسته فى نطاق ضيق، وصرف النظر عن الشخصيات الغفيرة التى أرخ لها الذهبى منذ بداية الصحابة، ولم يلفت نظره إلاّ عبارات أتت على لسان مالك بن دينار (١٢٣هـ=٧٤٠م)، ومحمد بن واسع (١٢٧هـ=٧٤٤م)[3] فى قولهما «طوبى لمن وجد غذاء ولم يجد عشاء، ووجد عشاء ولم يجد غذاء وهو عن الله راض، والله عنه راض».

لقد استدل من هذه العبارة علي معاني الزهد والتواكل، وعمم هذا الاستدلال علي العصر بأكملة، وعده بمثابة تيار عام مؤثر، فحمل بذلك المنهج الاستقرائي خطأ

---

(١) ن. م ١٣٧.

(٢) مالك بن دينار: مولى لبني ناجية بن سلمة بن لؤى بن غالب، القرشي أبو يحيى. من زهاد التابعين وعبادهم. ممن يصبر على الفقر الشديد والورع الجهيد. وكان يأكل من كد يده من الوراقة. (من كتاب مشاهير علماء الامصار لابن حبان ص ٩٠- ٩١).

محمد بن واسع الازدي أبو بكر: كان قد خرج إلى خراسان غازيا، وكان في فتح ماوراء النهر مع قتيبة بن مسلم. من عباد أهل البصرة وزهادهم والمتقشفة للخشن (ن. م صفحة ١٥١).

لا يحتمل. فإن مثل هذه الحالة النادرة لا يصبح اتخاذها سندا لإطلاق حكم عام، إذ هاكم الإمام ابن حنبل يعلق علي مقالة سفيان بن عيينه (١٩٨هـ=٨١٣م) وهو أحد الشيوخ المبرزين قبله (اهتمامك لرزق غد يكتب عليك خطيئة)، فيتساءل ابن حنبل: «ومن يقوى على هذا»(١).

ومما يبعث على الدهشة أن هذا العالم الواسع الإطلاع، اختار نماذج بعينها، وأغفل النماذج الأخرى المتعددة للزهاد الأوائل، التى سنتكلم عنها بالتفصيل فى الفصل القادم.

وربما يمكن تبرير مسلكه بأنه لم يعرف باقى الزهاد. ولكننا سرعان ما نتوقف في هذا الحكم لأن اطلاعه علي كتاب للحافظ الذهبى الذى استخرج منه هذه النصوص– يدل علي معرفته بالاسماء التي ترجم لها.

يحتمل اذن أنه كان يختار عبارات بعينها، بناء علي فكرة سابقة يحاول البرهنة عليها.

ب– فإذا ما انتقلنا الى العالم الثانى من علماء الدراسات الشرقية وهو ماسينيون فى دراستة للتصوف الإسلامى، فان ما يسترعى النظر أنه خصص معظم أبحاثه العلمية عن الحلاج وأضفى على مقتله هالة كبرى حاول بها أن يجعل منه شهيد الفكر والعقيدة. كما اهتم بصفة خاصة بإبراز فكرة الصلب المسيحية.

ولسنا الآن بصدد دراسة مذهب الحلاج– التى ستحتل مكانتها عند عرضنا لموقف ابن تيمية من التصوف الفلسفى بصفة عامة– ولكننا نرى أن إبراز شخصية هذا الصوفى، وتسليط الأضواء علية، ثم وضعه فى نسق الأبطال الذين جذبتهم روح الفداء، نقول: إن هذا العمل يبدو وكأنه بحث علمى في ظاهره، بينما هو في الحقيقة يخفى أسبابا أخرى، منها، أن الاهتمام بتراث الحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى وغيرهم «إنما يكشف عن خطة الغزو الثقافى فى الاهتمام بالجوانب المضطربة والمثيرة للشبهات لإعلانها إبرازها والاهتمام بها، رغبة في دفع أفكارها المنحرفة التي

---

(١) ابن حنبل– الورع ص٤٦– ٤٧.

طمست– والتى كشف زيفها أعلام الفكر الإسلامى– الى الظهور مرة أخرى»[1].

ومنها إيجاد الصلة بين عقيدة الحلاج، وفكرة الصلب المسيحية، تمشيا مع تطبيق منهج التأثير والتأثر. مع أن الحلاج نطق بشهادة التوحيد فى النهاية، وميز بين نفسه، وبين الحق تعالى، وهو علي المقصلة.

والثابت أن المسلمين لم يقروا فكرة الصلب المسيحية لأن كتابهم نفاها، ولكنهم عرفوا الفداء والبذل في ميادين الحروب مع الأمم الأخرى، كما طبقوه أيضا فى مجال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ومن المعروف أن الخوارج كانوا أول من طبق علميا هذا المبدأ، وهم بعيدون كل البعد عن الفكر الفلسفى أو الشطح الصوفى...

وفضلا عن ذلك، فانه لايخفى أن هناك قصد معتمد– لا من ماسينيون وحده– وإنما بواسطة الكثير من الباحثين غيره من أهل الاستشراق– لإخفاء أبطال الإسلام الحقيقيين من أئمة السلف، من الصحابة والتابعين وغيرهم، الذين اتفق المسلمون كافة علي أنهم الصفوة.

ولئن كان كل منهم يستحق بحثا بأكملة في قوة العقيدة والترحيب بالفداء ، بل الإقبال عليه بصدر رحب، فإننا سنكتفى هنا بالنموذج الذى يجمع بشكل إجمالى عمق الإيمان وقوته عند المسلمين الأوائل بعامة، ويتمثل فى العبارة المعروفة التى قالها المقداد ابن عمرو رضى الله عنه يوم غزوة بدر، وتردد أصداؤها بين المسلمين جميعا. قال «يارسول الله، والله لانقول لك كما قال قوم موسى لموسى ﴿**فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ها هنا قاعدون**﴾ ، ولكنا نقاتل عن يمينك وعن يسارك وبين يديك ومن خلفك»[2].

وعبر بهذا الكلمة عن الجميع، فلم يملك علي بن أبى طالب رضى الله عنه إلا أن يشهد له بأنه لم يكن فيهم فارس يوم بدر غير المقداد[3].

وبهذا تدحض فرية جولد تسهير فى إرجاع الجهاد إلى السعى للحصول على

---

(١) أنور الجندي– أصالة الفكر الاسلامي في مواجهة الغزو الثقافي صفحة ٩٦.

(٢) ابن سعد– الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ١٦٢.

(٣) ن.م والصفحة.

الغنائم.

جـ- أما نيكلسون، فإن الصبغة الغالبة علـى آرائه، تتضح التأكيد بتأثير حركة الزهد منذ نشأتها بالروح المسيحية التى كانت متعارضة مع روح الإسلام في البداية نظراً لرفض النبى ﷺ لتقشفات الرهبانية، وأمر للمسلمين بالجهاد، وتحريمه للبنولة، ولكن نيكلسون يرى أنه على أثر المسلمين بالجهاد لفارس وسوريا ومصر، وتعدلت «نظرتهم الي الحياة والي الدين تعديلاً عميقا»[1].

كذلك يؤيد ماسينيون فى تأكيد الجانب المسيحى فى نظريته عن الحلاج[2].

وتعتبر جهود نيكلسون في الدراسات الصوفية من الأدلة المبرهنة علي تشجيع الاتجاهات المنحرفة فى الفكر الإسلامى. فقد خدم بإخلاص فلسفة وحدة الوجود، اهتم بنشر أشعار أكبر شعرائها، وهو جلال الدين الرومى[3].

ويبدو لنا أن علماء الإسلاميات من المستشرقين يلتقون عند أفكار محددة يتفقون فيها من حيث أمور ثلاثة وهى: فكرة تطور الزهد حيث نشأ أول ما نشأ ساذجا ثم تطور بتأثير الديانات الأخرى وغيرها من الفلسفات- ويظهر ذلك بصفة خاصة عند كل من جولد تسهير ونيكلسون، ثم إعطاء التصوف القيمة الكبري وتسلط الاضواء عليه من حيث كونه فكرا دينيا. هذا، الي جانب اغفال التيار السلفى تماما ووسمه بالجمود.

ولزيادة الايضاح، فان نظرياتهم تدور بصفة عامة حول نشأة التصوف ثم الادوار العديدة التى مر بها، حيث انتقل من أوليات التقوى والزهد الى نشوة الشعور بوحدة الوجود[4].

إن النتيجة المباشرة لدراسة التصوف الإسلامى بهذا المنهج أدى بهم إلى إغفال- وربما الاهمال عن عمد- المذهب الوجدانى الذي أحيته المدرسة السلفية بوحى من

(١) نيكلسون- الصوفية في الاسلام- ترجمة شريبة ص ٦.

(٢) ن. م ١٣٩- ١٤٠- ١٤١.

(٣) R.A.NIKILSON,RUMI PECT& MYSTIC25

(٤)هانز شيدر - روح الحضارة العربية ص ١٠٢(ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى)

الكتاب والسنة.

وقبل الكشف عن هذا المضمون الروحى المعبر عنه بأعمال القلوب– وهو غايتنا من البحث– فاننا سنناقش هنا فى اجمال آراء المستشرقين كمدخل لدراستنا، فنبين أولا خطأ فكرة الزهد عندهم حيث تأثروا بنظرية الزهد الرهبانية، ثم غلوهم فى تطبيق منهج التأثير والتأثر. ثم نكشف أخيرا عن قصورهم في دراسة الحياة الوجدانية عند السلف وبالتالي إغفالهم لهذا الجانب الهام فى أبحاثهم.

أولا: الزهـــــد:

إن الاصل فى معنى الزهد هو «الإعراض عن الشيء لاستقلاله واحتقاره وارتفاع الهمة عنه»(١)، ولكن لم يقتصر معناه عند الزهاد علي التعريف . ولندلل علي صحة ذلك، فاننا نستشهد ببعض العبارات التى وردت على ألسنة الزهاد:

انهم يستندون الى الحديث «الزهادة فى الدنيا ليست بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة فى الدنيا أن لاتكون بما فى يديك أوثق مما فى يد الله، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها بقيت لك»(٢).

ويستنتج ابن رجب من هذا الحديث، أن تفسير الزهد فى الدنيا يعنى ارتباط هذه التفسيرات الثلاثة بأعمال القلوب، فالثقة بما فى يد الله تعالى، والصبر على المكارة والمصائب، وإحلال الخشية من الله وحده فى القلب مع اسقاط منزلة المخلوقين من قلبه، إن كل هذه المعانى نابعة من قوة اليقين.

ولهذا، كان تعريف الزهد عند شيوخ السلف يدور حول هذه المعانى. فإن الدارانى أوضح أنه لايستطيع أن يستدل علي الزهد، لأن الزهد فى القلب(٣). وعند الفضيل بن

---

(١) ابن رجب – جامع العلوم والحكم ص ٢١٠.

(٢) أما الحديث الثانى فنصه (ازهد فى الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس) حديث حسن، رواه ابن ماجه وغيرة بأسانيد حسنه.

ذكره النووى في (رياض الصالحين ص ٢٠٦) وفى (شرح الاربعين النووية ص ٧٢ وينظر أيضا كتاب السلوك لابن تيمية ص ٦٤١.

(٣) ابن رجب – جامع العلوم ص ٢١٠.

عياض «الزهد هو الرضا عن الله»(1). ويقول سفيان بن عيينة «الزاهد في الدنيا من إذا أنعم عليه شكر، وإذا ابتلى صبر»(2).أما سفيان الثورى، فإنه يري أن «الزهد فى الدنيا قصر الامل ليس بأكل الغليظ ولابلبس العباء»(3) ووصف الزهرى الزهد بأنه صرف النفس عن الشهوة(4).يقول الحسن البصرى «الزاهد الذى إذا رأى أحدا قال هو أفضل منى»(5).

وهؤلاء جميعا– مع تنوع عباراتهم– إلا أنها تلتقى فى إضفاء المعانى الروحية على تعريفهم للزهد، فلم يقصدوا به التقشف في المأكل والملبس حيث فهم المستشرقون خطأ، ومن ثم افترضوا نظرية الزهد الساذج البسيط.

لم يكن الزهد عند الزهاد الأوائل بخاصة والمسلمين بعامة بسيطا ساذجا، ولكنه كان مؤسسا على المعانى التى ذكرها الكتاب، وأتت بها السنة. ويقول ابن تيمية «لايحصل الإخلاص إلا بعد الزهد، ولا زهد إلاّ بتقوى، والتقوى متابعة الأمر والنهى»(6).

وأخيراً، يمكن أن نتساءل: أيكون الرجل زاهد وله مال؟

أجابنا كل من سفيان بن عيينة وسفيان الثوري علي هذا السؤال بالإيجاب، واشترطا أن يصبر إذا ابتلى، ويشكر إذا أنعم عليه(7).

من هذا يتضح خطأ قصر مفهوم الزهد على الزهد فى المال وحده، وربما يرجع ذلك الى تأثر المستشرقين بنظرية الزهد الرهبانية حيث يقطع الراهب صلته بالحياة الدنيوية.

أما الزهد الإسلامى فإنه يختلف عن ذلك تماما. وسنرى زهد المجاهدين، وزهد الامراء، وزهد الفقهاء. فمن الزهاد من كان من كبار المجاهدين، ومنهم عمر بن عبد

---

(1) ن . م وابن عبد ربه– العقد الفريد جـ ٢ص ١٢٠.
(2) ابن رجب – جامع العلوم ص ٢١١.
(3) ن . م ٢١١ وابن قتيبة – عيون الاخبار– مجلد ٢ ص ٣٥٦.
(4) ابن عبد ربه –العقد الفريد جـ٢ ص١١٩ .
(5) ابن رجب – جامع العلوم والحكم ص ٢١١.
(6)ابن تيمية – توحيد الالوهية ص ٩٤.
(7) المكى – قوت القلوب جـ١ ص ٢٧٠.

العزيز، ومنهم أمثال الحسن البصرى وسعيد بن المسيب والأوزاعى وغيرهم، هؤلاء الذين ملأوا العالم الإسلامى فقها وتفسيرا وحديثا ومواعظا.

إن علماء المشرقيات، بسبب معاصرتهم لمقاييس حضارية مادية،طغت فيها العوامل المادية، ولم يستطيعوا فهم الزهد الأسلامى، إذ أنهم قاسوا بمقاييس العصر الحاضر المادية التى تختلف بلا شك عن مقاييس العصر الحضارى الإسلامى.

يصور لنا ليوبولد فايس الحضارة المادية الغربية بهذه الصورة الدقيقة المعبرة إذ يرى أن الدين الذى يعرفه الأوروبى هو التعبد للرقى المادى، ويقول «إن هيكل هذه الديانة إنما هى المصانع العظيمة،ودور السينما، والمختبرات الكيماوية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء، وأما كهنة هذه الديانة، فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما، وقادة الصناعات وأبطال الطيران»(1). ولذلك فلا يوجد هدف آخر فى الحياة «سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر».

أما نظرة المسلمين فانها كانت تختلف بلا شك اختلافا جذريا. إن مقاييس التقدم والنجاح عندهم هى ضرورة اتفاقها مع معايير «الحياة الإسلامية»، أى هل تحوز رضي الله، أم تخالف شريعته؟

إن من واجب المسلم أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر «ولا يسوغ له يكتفي هو نفسه بالامتثال لإرادة الله، بل يجب عليه أن يعمل علي أن تكون إرادة الله هى العليا فى المجتمع»(2). وسنجد كيف وضع ابن تيمية نظريته فى الحياة الوجدانية داخل هذا الإطار، فجعل الحياة المثلى بكل مسالكها ودروبها قائمة بالله، فالعبادة لله، والحب لله والبغض لله، والإخلاص لله في كل الأعمال والنوايا. وربما يعبر بذلك عن نظرية خلافة الإنسان في الأرض.

كذلك يستشهد تلميذه ابن القيم بالآيات القرآنية العديدة التى جاء فيها ذكر الدنيا والآخرة، ليثبت أن الدنيا ليست مذمومة فى ذاتها ولكن بفعل الانسان فيها لانها المعبر

---

(1) ليوبولد فايس (محمد أسد) الإسلام على مفترق الطرق ص ٤١.

(2) فلهوزن – تاريخ الدولة العربية .. ص ٥٨ – ٥٩.

بالى الحياة الاخرى[1].

وإذا كانت الدنيا في التفسير الرهباني تصبح موضع الشروروالآثام، فإنها لم تكن كذلك عند المسلمين. فقد سمع علي بن أبي طالب أحدهم يذم الدنيا أمامه فغضب، لانها «مهبط وحي الله، ومصلى ملائكته، ومسجد أنبيائه، ومتجر أوليائه»[2].

وقد تعددت تفسيرات المسلمين للمقصود بكلمة «الدنيا»، كما يذكر المقدسى، فهي تعنى، إما العالم كله- بما فيه من أرض وسماء، أى أقطار السموات والأرض والزمان، ابتداؤه منذ النشوء، أو الفصول الاربعة وبقاء النماء والتناسل، أو ضوء النهار وظلمة الليل، أو المخلوقات المرئية فإذا فنيت فنيت الدنيا، أو السلطان والمال والجاه والدعة.

وأحيانا تستخدم «الدنيا» لصيقة بالانسان، ومرتبطة به. فإن كل إنسان له دنيا فى نفسه، من مال وجاه. وكل ما يناله ويسر له يبقى دنيا له[3]. ولهذا فإنه من الممكن أن يرتبط معنى الزهد بأحد هذه الجوانب دون الاخر، وهو ما تنبه إليه سفيان الثورى، حيث رأى أن الزهد أقل ما يكون فى الرياسة، لأن الرجل قد يزهد في المال والثياب والطعام، ولكنه يدافع بقوة عن حقه فى الرياسة، و فهو«اذا نوزع فيها حامى عنها وعادى..»[4]. ولذلك يقال «الزاهد في الرياسة أشد منه في الذهب والفضة»[5].

وربما يفسر لنا هذا المعنى موقف كل من على بن أبى طالب وعمر بن عبد العزيز، فإن الباحث يرى عليا- وهو إمام من أئمة الزهد- رأى أنه أحق من معاوية- وهو علي صواب- فلم يمنعه زهده من المطالبة بحقه فلم ينج ويؤثر الابتعاد، ولكنه رأى أنه فى مكان الخلافة يستطيع أن يؤدي دوره في خدمة المسلمين. كذلك فإن عمر بن عبد العزيز- إمام الزهاد في عصره أيضا - قبل الخلافة، استمر في عمله يؤدى المهمة التى نيطت به.

---

(١) ابن القيم - عدة الصابرين ص ١٤٣.

(٢) ابن قتيبة - عيون الأخبار-مجلد٢ ص ٣٠٩.

(٣) المقدسى - البدء والتاريخ جـ ٢ ص ٦٢ - ٦٣.

(٤) ابن حنبل - الورع ص ٥٩.

(٥) ابن رجب - جامع العلوم والحكم ص ٢١١.

من هذا يتبين خطأ النتائج التى انتهت إليها بعض الدراسات في ميدان الاستشراق حينما حاولت أن تصبح الزهد بطابع السلبية الشبيهة بالرهانية، لان الزهد عند المسلمين كان يعنى- في أحد جوانبه- مضمونا متفاعلاً مع الناس والجماعة، وأصبح موضوع الزهد عند مفكرى الإسلام محل بحث وعناية. كما ظل تيار الزهد يربط بين الأوائل وبين شيوخ المدرسة السلفية فى كل العصور.

وما زال أتباع المنهج السلفي يحرصون علي اقتفاء أثر الزهاد الأوائل، ويثبت المؤرخون وكتاب الطبقات منهم صفة الزهادة لمعظم شيوخهم، فاذا قيل فلان الزاهد، عني به اتباع منهج الزهاد الأوائل، وكثيرا ما نقرأ عند التاريخ لأحدهم بأنه سلك طريقة الأوائل[1].

الزهد إذن قد كان- وما زال عند شيوخ السلف- منهجاً متكاملا قائما بذاته، وينطوى تحت لوائه أتباع السلف لأنهم وجدوا فيه صورة الإسلام النقية، كما تمسكوا به كموقف مضاد للاتجاهات المنحرفة في التصوف.

هذا التيار السلفي هو المجري الأساسى الذي تتابع فيه الشيوخ السلفيون، وظلوا مخلصين له منذ الزهاد في صدر الإسلام- الذين سنعرض للمذهب عندهم في الفصل القادم- حتى الرواد منَ الأجيال التالية أمثال الهروى الأنصارى وعبد القادر الجيلانى والنووى وابن تيمية وابن القيم وابن مفلح وابن رجب وغيرهم.

ومن اليسير أن نلاحظ الإتفاق فيما بينهم علي الاستناد إلي الكتب التى وضعها السابقون فى الزهد، أمثال عبد الله بن المبارك، وابن أبى الدنيا، وابن حنبل. أو الاستشهاد بآرائهم، والاعتماد على الأحاديث التي أوردوها في تصانيفهم بهذ الجانب من التراث الإسلامى.

أما القول بأنهم تأثروا بتيارات ثقافية أخرى، فهذا يحتاج الى تفنيذ آخر.

---

(١) وبصفة خاصة نقرأ هذه العبارة عند القاضى أبي يعلى فى (طبقات الحنابلة) وابن كثير فى (البداية والنهاية)، والذهبى فى (سير أعلام النبلاء) وغيرها من مؤلفاته . وابن العماد فى (شذرات الذهب).

منهج التأثير والتأثر :

مر بنا في حديثنا عن دراسات المستشرقين أن من الأخطاء التى وقعوا فيها، هو المغالاة فى تطبيق المنهج المعترف به في البحث العلمى، وهو منهج التأثير والمؤثر.

إن الأصل في هذا المنهج سليم، ولكن الانحراف ينتج عن الغلو في تقدير قيمته، فيؤدى إلي إنكار أصالة التراث الإسلامى بمحاولة إيجاد المؤثرات من المسيحية واليهودية والبوذية واليونانية وغيرها. لقد استخدموا هذا المنهج بطريقة مشابهة لقانون العلة والمعلول فى ميدان العلوم الطبيعية. ولكننا يجب- ازاء بحثنا في مسائل الفكر والعقيدة أن نتثبت من وجود صلة تاريخية واضحة بين السابق واللاحق وأن نتأكد أيضاً «من انتقاء كل ماعساه أن يمنع من تأثر اللاحق بالسابق»[1].

والذى يظهر لنا من بحثنا فى المدرسة السلفية، أن المنهج الذى قامت بتطبيقة كان مانعا من تغلغل تأثير الثقافات الأخرى بحيث أصبح هذا الأثر في أضيق الحدود، لأن القاعدة المنهجية التي طبقوها كانت دقيقة، ونعنى بها طريقتهم فى المطابقة مع تعاليم الكتاب والسنة.

ولهذا، سنتحدث عن التفرقة بين السنة والبدعة، ثم ننتقل للرد على ما يثيرونه من شبهة التأثير بالاديان السابقة.

السـنة والبدعـة:

إن تعريف السنة هو «ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابة اعتقادا واقتصادا وقولا وعملا»[2]. وكل ما يخالف السنة فهو بدعه.

وقد اقتصرت البدع في البداية علي علم الكلام وأفكار الخوارج ونظريات الشيعة. ثم اتسع مدلولها فأصبحت تطلق علي الفلسفة وأنواع التصوف الفلسفي بكل صوره. وربما انسحبت أيضا علي أهل الحديث الذين لا يراعون تطبيق قواعد علم الجرح والتعديل، ولا يستوثقون عند تلقى الحديث أو روايته. فكل ما تفرع عن طريق يخالف

---

(١) من مقدمة محمد بن تاويت الطنجى لكتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون، صفحة (لو)

(٢) ابن تيمية - الرسالة الحموية الكبرى ص ١٦١.

السنة فهو نوع من البدع أيا كان مصدره وسببه.

ويضع الشاطبي تعريفا للبدع التى التزم بها الصوفية فيقول «فالبدعة المحافظة عبارة عن طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه»[1].

وقد استطاع شيوخ السلف بهذه القاعدة التي فرقوا بها بين السنة والبدعة المحافظة على الإسلام نقيا من شوائب الثقافات الأخرى.

كذلك تنبه السلف إلى اليهودية والمسيحية، وتيقظوا لتأثيراتهما وخشوا أن تمتد اليهم في شكل عقيدة أو عبادة، وظلوا ينظرون اليها نظرة حيطة وحذر، لانه- كما ورد علي لسان قتادة- أن هذه البدع «ما نزل بهن كتاب ولاسنهن نبى»[2]. ويحصر الطبرى أصناف المبتدعة فى أهل النصرانية واليهودية والمجوسية والسبئية والخوارج والقدرية والجسمية[3].

وهكذا نرى السلف حريصين علي تمحيص ما يرد اليهم من عقائد وقواعد سلوك بمنهجهم الدقيق، لإبعاد التأثيرات الخطرة علي التراث الإسلامي وحفظ كيان الجماعة الإسلامية عملا بالحديث «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»، فاذا تناقلوا هذه السنة، وحرصوا علي حفظها، أمكنهم التعرف علي المخالف لها، ومدى انحرافه عنها. ويقول سفيان بن عيينه «من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى»[4].

ومع هذا فمن الحق أن نقرر وجود ما هو من قبيل الاسرائيليات التى نقلها أمثال وهب بن منبه وكعب الأحبار أو غيرها. وهنا نجد شيوخ السلف يضيقون عليها الخناق في دائرة محصورة لاتخرج عنها. يعلق الذهبي على حديث لوهب بن منبه يتناول السموات والبحار والهيكل والكرسى وغيرها من الغيبيات بقوله «كان وهب من

---

(١) الشاطبى - الاعتصام جـ١ ص ٣٠.
(٢) تفسير الطبرى جـ٦ ص ١٨٩.
(٣) ن.م. ١٩٨.
(٤) ابن تيمية - توحيد الألوهية ص ٦٥ وابن كثير - البداية والنهاية جـ١١ ص ١٣٣.

أوعية العلوم، ولكن جل علمه عن أخبار الأمم السالفة، كان عنده كتب كثيرة اسرائيليات كان ينقل منها. لعله أوسع دائرة من كعب الاحبار، وهذا الذي وصفه من الهيكل وأن الارضين السبع يتخللها البحر وغير ذلك، فيه نظر والله أعلم. فلا نرده ولا نتخذه دليلا»[١].

وإذا كانت هذه الإسرائيليات لاتخرج عن نصائح ومثل أخلاقية فإن أهل الحديث سمحوا أحيانا بنقلها، وفقا لاحدى قواعد الجرح والتعديل التى تترخص فقط فى أحاديث الترغيب والترهيب[٢]. قيل لابن المبارك، وروى عن رجل حديثا، فقيل هذا رجل ضعيف فقال: «يحتمل أن يروى عنه هذا القدر أو مثل هذه الاشياء، قلت مثل أى شىء قال : في أدب، في موعظة، في زهد أو نحو هذا (١٨٧)، إذ من الجائز أن يروى مالم يعلم أنه كذب[٣].

بالإضافة إلى ما يقره ابن تيمية من أن الأصول الكلية فى الأديان السماوية جميعا واحدة[٤]، وأن القرآن والتوراه يتفقان أصلا في القواعد العامة من حيث إقرار التوحيد والنبوات[٥]، كما أن القرآن أحيا الكتب السماوية السابقة[٦].

وعندما يتناول بالشرح الاحوال التى يجوز فيها الإتيان بالإسرائيليات فإننا نراه يعبر عن ذلك تعبيرا يدل علي وعية العميق بطريق البحث، ويضع فيصلا غاية فى الدقة بين الاعتماد عليها، والاعتضاد بها، فيذهب الي أنه «يعتضد بها، ولا يعتمد عليها»[٧] .

أما فيما يتصل بالعبادات فهنا ينبغى وضع القواعد المشددة إذ «ليس لنا في ديننا بشىء من الإسرائيليات المخالفة لشرعنا»[٨] كما يضع هذه القاعدة العامة المتصلة بالإسرائيليات فيقول «يجوز أن يروى منها مالم يعلم أنه كذب، للترغيب والترهيب فيما علم أن الله تعالى أمر به فى شرعنا ونهى عنه في شرعنا»[٩]، ثم يتناول العبادات

---

(١) الذهبى – اعلو للعلى الغفار ص ٩٩ (٢) الشاطبى – الاعتصام جـ ١ ص ٨٨.

(٣) أبو حاتم الرازى ٣٢٧هـ– كتاب الجرح والتعديل قسم ١ مجلد ١ ص ٣٠–٣١ ط الهند ١٣٧١هـ= ١٩٥٢م

(٤) ابن تيمية – توحيد الألوهية ص ٢٥١.

(٥) ابن تيمية – شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٣٣. (٦) ن . م (٧) ابن تيمية – نقض المنطق ص ٩٣.

(٨) ابن تيمية – توحيد الألوهية ص ٣٤٣. (٩) ابن تيمية – التصوف ص ٤٦٣.

فيحذر بقوله «فإما أن يثبت شرعا لنا بمجرد الاسرائيليات التى لم تثبت، فهذا لا يقوله عالم»(١).

يتضح لنا إذن أن شيوخ المدرسة السلفية حافظوا على السنة وكانوا دائمى المقارنة بين ما أمر به الإسلام، وما اتبعه اليهود والنصارى، اذ عرفوا العقيدتين اليهودية والمسيحية وحذروا من التأثر بهما. ويرى الشاطبى أن الانقطاع للعبادة، مثلما يفعل الرهبان فى الصوامع، والكف عن الشهوات، لا يمنعهم من العذاب بنص الاية **﴿وجوه يومئذ خاشعة. عاملة ناصبة. تصلى نارا حامية﴾** – الغاشية –٢–٤(٢). وفى فريضة الصيام فإنه من العبادات التى فرضت على المسلمين، كما فرضت على أهل الديانتين السابقتين دون تفرقة، ولكن اليهود رفضوه، وشق على النصارى فزادوا فيه عشرا وأخروه إلى أخف ما يكون عليهم فيه الصوم من الأزمنة»(٣).

وأصبح المضمون الروحى عند شيوخ السلف– كغيره من أسس العقيدة وقواعد السلوك– محاطا بسياج الشريعة، ليمنع عنه التأثير الذى يقوض معالمه ، لان «سالك طريق الفقر، والتصوف، والزهد ، والعبادة ان لم يسلك بعلم يوافق الشريعة، وإلا كان ضالا عن الطريق، وكان ما يفسدة أكثر مما يصلحة»(٤).

ولم يقف الامر عند حد القول بالتأثر في المراحل المتأخرة بل يذهب البعض من المهتمين بدراسة علوم الشرق إلى محاولة إيجاد الصلة بين الرسول ﷺ وبين اليهودية والمسيحية(٥).

وهذا ما يدعونا الي توضيح هذه المسألة بايجاز:

الاسلام والأديان السابقة:

نميل إلى القول بأن الذى أدى الي القول بالصلة بين الرسول ﷺ وبين الرسالتين السابقتين عليه، هو العثور علي التشابه في عدة أصول منها جميعا. ولقد غفلوا عن

---

(١) ابن تيمية – توحيد الألوهية ص ٢٥١.

(٢) الشاطبى – الاعتصام جـ١ ص ١٥٨.   (٣) ن . م . ٩٧.

(٤) ابن تيمية – التصوف ص ٢٧ ومجموعة الرسائل والمسائل جـ ١ ص ٢١٩ – ٢٢٠.

(٥) فون كريمر – الحضارة الاسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الاجنبية ص ٥٧.

إيمان المسلمين بالله وملائكته وكتبه ورسله **﴿لانفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾** «البقرة آية ٢٨٥»، وأنه – صلوات الله عليه – أتى لأعادة الحنيفية – ملة ابراهيم عليه السلام – سيرتها الأولى.

إن النظرة الموضوعية الفاحصة للعهد القديم، توضح إلى أى مدى اتجهت اليهودية الي التجسيم فى أعنف صوره(١)، مهما قيل من محاولة التخفيف من حدتها بدعوى أنها «لم تكن سوى تعبيرات بسيطة يقصد منها تقريب المعنى المقصود من فهم العوام»(٢).

كذلك فى الطرف المقابل، كانت المسيحية قد حلقت في العالم الروحى الفسيح الأرجاء، وقطعت كل صلة بينها وبين العالم المادى. يقول روم لاندو – المستشرق الإنجليزى –: «إن هدف النصرانية الممعن فى الروحية ذلك الهدف الذي هو الانتصار علي ضعف الجسد، يكاد يكون متعذر التحقيق في هذه الحياة»(٣).

وجاء الإسلام وسطا **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾** ٢–١٤٣ فينبغي أن يكون المسلمون وسطا بين «الذين تغلب عليهم التعاليم الروحية وتعذيب الجسد وإذلال النفس، والزهد، كالهندوس والنصارى»(٤) وبين الذين تغلب عليهم المادية. وسنرى أن اساس نظرة السلف للحياة الروحية – في صورة الزهد أو التصوف – تصدر عن هذه القاعدة.

أما من الناحية التاريخية، فإن ابن تيمية يرى أن العرب فى جاهليتهم قد غيروا ملة ابراهيم(٥). ومعنى هذا أنه استطاع التوصل الي النتائج التى أثبتتها الدراسات الحديثة – ومنها أبحاث العالم المستشرق دوزى كما سيأتى – أى أن العرب قبل الاسلام تدينوا

---

(١) العهد العتيق طبعة لندن ١٨٦٦م علي النسخة المطبوعة بروما سنة ١٦٧١ الاصحاح الثانى (٣) وبارك الله على اليوم السابع وقدسه، لانه فيه استراح من جميع عمله الذي خلق الله ليعمل.

الاصحاح الخامس عشر (٥) الرب كمثل الرجل المقاتل الضابط الكل اسمه

الاصحاح العشرون (٢٢) فأقام الشعب من بعيد فدنا من الضباب الذي كان الله فيه

(٢) شمعون يوسف موبال – التلمود، أصله وتسلسله وآدابه ص٥٣ ط مطبعة العرب بالقاهرة سنة ١٩٠٩م.

(٣) روم لاندو – الإسلام والعرب ص ٥٢.

ترجمة منير البعلبكى ط . دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٢م.

(٤) رشيد رضا – الوحى المحمدى ص ٢٣٤. (٥) ابن تيمية – مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ١٧٧

بعقيدة ابراهيم عليه السلام ولكنهم شوهوها بإدخالهم الأصنام الي الكعبة الى أن «بعث الله المقيم لملة ابراهيم»(٦).

ويرى دوزى أن ديانة العرب الأولى كانت واهية، ولهذا من السهل أن نفترض قبولهم اعتناق دين آخر كالمسيحية أو اليهودية، ولكن حدث هذا في نطاق ضيق بالنسبة للمسيحية، وكان قاصرا تقريبا على (نجران) وشبه جزيرة سيناء، كما لقيت شيئا من القبول في سوريا وانتشرت في بلاد الحبشة(٢).

كما أفصح بوضوح عن قصور مناهج الباحثين من علماء المشرقيات في كلامهم عن ديانة العرب القديمة وأصل الإسلام، مما دفعه الي إعادة البحث من جديد، سالكا طريقة أخرى وهى استخلاص الموضوع من القرآن وأقوال المفسرين(٣).

ويذهب دوزى الى أن العرب كانوا يؤمنون بكائن أعلى- وهو الله تعالى- وأنه خالق السموات والارض (وأنه الذات المنزهة التى لاحد لحكمتها، ولا يمارون في أنه مدبر العالم، وأنه هو الذى يرسل عليهم المطر من السماء)(٤). ونجد هنا تطابقا يكاد يكون تاما مع ما يذهب إليه ابن تيمية اذ يقول «فالمشركون من عباد الاصنام وغيرهم من أهل الكتاب معترفون بالله، مقرون به أنه ربهم وخالقهم ورازقهم وأنه رب السموات والارض والشمس والقمر، وأنه المقصود الاعظم»(٥).

أما اتخاذ كل قبيلة لأحد الاصنام، وتقديم القرابين له- والتي كان مآلها في الحقيقة الى الكهان الذين يحصلون لأنفسهم على هذه المغانم- فإن تلك الأصنام، أو تلك الأرباب الصغيرة، فقد كان العرب يعتقدون أنها بنات الله، وأنها بمثابة الفروع بالنسبة للأصل «فهى تحكم الناس، كما يحكم حاكم الإقليم بعد أن يخوله مليكه سلطان الحكم، ومن ثم فإهم كانوا يرون في تلك الأرباب وسائط بين الناس وبين الله»(٦).

---

(١) ن.م. والصفحة.

(٢) دوزي – نظرات في تاريخ الإسلام ص ٣٥٤.

(٣) ن.م ٣٢٩ – ٣٣٧

(٤) ن.م ٣٣٢.

(٥) ابن تيمية – مجموعة الرسائل الكبري جـ ٢ ص ٣٣٧.

(٦) دوزى – نظريات في تاريخ الاسلام ص ٣٣٩.

فإذا ما رجعنا القهقرى، إلي ما قبل اتخاذ العرب للأصنام فإنهم كانوا حنفاء، وهذا ما يؤكده ابن تيمية،فذهب إلى أنهم كانوا «يعبدون الله وحده ويعظمون ابراهيم واسماعيل»(١).

فعبادتهم للاصنام كانت بمثابة طارىء شوه عقيدتهم في الربوبية التى ظلوا مخلصين لها، وهذا هو السبب الذي من أجله لم تستهوهم بشكل غالب إحدى الديانتين اليهودية أو المسيحية، كما ذكرنا آنفا.

وإذا شئنا تحديد نظرة العرب لكل من المسيحية واليهودية لاتضح لنا أنه بالنسبة للأولى، فإنها- وإن كانت منتشرة في بلاد الحبشة جنوبا وفى سوريا شمالا- الا أن أثرها كان ضعيفا، إن لم يكن معدوما في قلب الجزيرة العربية حيث يعيش العربى القح(٢).

ولئن كانت اليهودية أكبر حظا فى اجتذاب العرب في البداية، أى عندما لجأ اليهود إلى الجزيرة العربية، واتخذوا منها موطنا آمنا بعد فرارهم من اضطهاد الإمبراطور أدريان، إلا أن الدين ضعف بمرور الزمن ولم يقبل العرب علي اعتناقه لتنافره مع طبيعة الشعب العربى، لان اليهودية عقيدة ملأى بالشكايات، والآمال الغامضة، التي تعلق اليهود بعد أن خرب بيت المقدس. وليس هذا مما يلائم طبيعة الشعب الطموح الى المجد(٣).

ونشأ الرسول ﷺ أميا حتى تتأكد انقطاع الصلة بينه وبين الثقافات الأخرى السائد في ذلك العصر. فالقول إذن بتأثره باليهودية أو المسيحية يدخل في نطاق التكهنات المغرضة التى ابتدعها بعض علماء المشرقيات، لان الحقائق العلمية تدحضها وتقوض

---

(١) ابن تيمية - كتاب الرد على المنطقيين ص ٤٥٤.

(٢) دوزى - نظرات فى تاريخ الاسلام ص ٣٥٤.

(٣) ن . م : ٤

ويذهب الى عقيدة التثليث المسيحية وما يتصل بها من رب مصلوب، بعيدة عن التأثير فى نفس العربى. ويستشهد بما حدث لأحد الأساقفه الذين سعوا الى تنصير المنذر الثالث - ملك الحيرة- حوالى عام ٥١٣م، اذ وجده حزينا لانه سمع أن رئيس الملائكة قد مات. ولما أكد له الاسقف أن الملائكة خالدون وأن الخبر غير صحيح قال الملك (أهو ما تقول؟ وتريد أن تقنعني بأن الله ذاته يموت؟.) ص ٣٥٥ من المصدر السابق.

دعائمها.

وهذا ما يذهب اليه أحد الباحثين الذين التزموا بمنهج علمي نزيه فيقول «أما مدى إلمام الرسول ﷺ بدقائق اليهودية والنصرانية وتفاصيلهما فمسألة حدس وتخمين ليس غير»[1]. بل أصبحت أمية الرسول صلوات الله عليه معدودة ضمن فضائله، فهي دليل على الصدق لقوله إن القرآن كلام الله، إذ لم يؤثر عنه الكتابة والقراءة أو قول الشعر وإنشاده[2].

ولم تكن الأمية قاصرة عليه في الواقع، فهي الطابع الغالب علي الشعب العربي، فقد «دخل الإسلام، وليس في قريش سوى سبعة عشر رجلا يكتبون، وكان منهم جلة الصحابة وبضع نساء»[3].

أضف الي ذلك أن مثل هذه التكهنات قال بها من قبل أهل قريش ﴿انما يعلمه بشر..﴾ سورة ١٦ آية ١٠٣ وكانوا مضطربين كما يذكر الدكتور محمد عبد الله دراز- أن يلتمسوا شخصا يتحقق فيه شرطان أولهما، أن يكون من سكان مكة ليسهل ادعاء ملاقاته، وثانيهما- أن يكون من غير ملتهم ليبرروا تلقيه لعلوم لا يعرفونها.

وتحقق الشرطان عندهم في حداد رومي «تعرفه الحوانيت والأسواق، ولا تعرفه تلك العلوم في قليل ولا كثير .. فقد كان حداد منهمكا في مطرقته وسندانه»[4]. ولكنهم اختاروه لانه كان نصرانيا يعرف القراءة والكتابة، فكان خليقا في زعمهم «أن يكون أستاذاً لمحمد وبالتالي استاذاً لعلماء اليهود والنصارى والعالم أجمعين»[5].

ونزل في حقهم قوله تعالى ﴿لسان الذى يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربى مبين.﴾ النحل آية ١٠٣ وما بعدها.

ويتبين لنا من ذلك أن قريشا لم تعثر على سبب واحد- بالرغم من كثرة الأباطيل التى لصقتها بالرسول ﷺ- تجد فيه صلة بينه الربانيين والأخبار في المدينة، أو من القسيسين والرهبان في الشام. ولو كان ذلك ممكنا لقالوا به، بدلاً من اختلاق قصة

---

(١) روم لاندو - الاسلام والعرب ص ٤٠

(٢) محمد كرد - الاسلام والحضارة جـ ١ ص ١٦٢.

(٣) ن . م ١٢٤.

(٤) د . محمد عبد الله دراز- النبأ العظيم ص ٥٦.

(٥) ن . م . والصفحة.

حداد مكة التي تثير السخرية لسذاجتها. ويعلق الدكتور دراز على ذلك بقوله «هؤلاء قوم محمد ﷺ وهم كانوا أحرص علي خصومته، وأدرى الناس بأسفاره ورحلاته، وأحصاهم لحركاته وسكناته، قد عجزوا كما ترى أن يعقدوا صلة علمية بينه وبين أهل العلم في عصره، فما للملحدين اليوم وقد مضي نيف وثلاثة عشر قرنا انفضت فيها سوق الحواديث.. لا يزالوا يبحثون عن تلك الصلة في قمامات التاريخ، وفي الناحية التي أنف قومه أن ينبشوها»(١).

ولقد حاول الآباء اليسوعيون حديثا- كما يذكر الاستاذ ابن نبى محاولة عقد الصلة بين العرب في الجاهلية ومساهمة شعراء النصرانية وقد انتهت ابحاثهم بمحصول أدبى عظيم ليس له من النصرانية الا العنوان المذكور- أى شعراء النصرانية فى الجاهلية» وقد جاء عملهم بنتيجة عكسية لما أراده مؤلفوه(٢).

ويضيف عالمنا إلي ذلك برهان آخر يقطع الصلة بين الرسول صلي الله عليه وسلم وبين معرفته الكتابة. ذلك لأنه لم يثبت «أن كان بمكة وضواحيها أى مركز ثقافى دينى، ليقوم بنشر فكرة الكتاب المقدس، التي عبر عنها القرآن»(٣). ثم يستشهد بالآيات القرآنية التي كشفت العصور الحديثة عن مضمونها العلمى للبرهنة علي انقطاع التأثير بين الرسول وبين ثقافات أو ديانات أخرى. من ذلك مثلا تفسير قوله تعالى﴿**أو كظلمات في بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورا فما له نور**﴾ النور آية ٤٠. يقول الأستاذ مالك بن نبى «إن العصر القرآنى كان يجهل كلية تراكب الأمواج، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين في الماء، وعلي ذلك فما كان لنا أن ننسب هذا المجاز الى عبقرية صنعتها الصحراء، ولا إلي ذات إنسانية صاغتها بيئة قارية»(٤).

ننتهى من كل هذا الى القول بأن خضوع معظم دراسات المستشرقين لمنهج التأثير والتأثر جنح بهم الى البحث عن العوامل الخارجية في كل ما يتعلق بالإسلام، فلم

---

(١) د. دراز ، البنأ العظيم ص ٥٨
(٢) مالك بن بنى – الظاهرة القرآنية ص ٣١٠.
(٣) ن . م والصفحة.
(٤) ن . م ٣٥٦.

يسلم منهم أيضا أصوله التى يعبر عنها الكتاب والسنة.

وبالمثل، عندما قاموا ببحث التصوف، التمسوه في كافة العناصر فحجب عنهم هذا المنهج دراسة الحياة الروحية في البيئة الإسلامية نفسها، ومن واقع النتاج الفكرى للمسلمين. كما أخطأوا أيضا لتصورهم أن أسس الحياة الروحية عندهم كانت بسيطة ساذجة استنادا الي نظرية التطور عند دارون . والحق أن شيوخ السلف ذهبوا إلي عكس هذا، أى أنهم يرون أن المضمون الروحى للإسلام تحقق كاملا، وبمعناه الإسلامى الخالص عند السلف، وأن ما اعتراه بعد ذلك من تغييرات وإضافات هبت عليه من الثقافات الأخرى، أخذت تجنح به تدريجيا إلي أن بلغت به مرحلة التصوف الفلسفى الذي عبر عنه ابن عربى، وانسلخ به عن المضمون الإسلامى، لأنه فى الواقع خضع لعوامل الثقافة ممثلة في علم الكلام والفلسفة التى انتهت الي عصره.

ومن الثابت أن التصوف الإسلامى بعد ابن عربى أصبح مصطبغا بوحدة الوجود . وأخذ المستشرقون يبحثون فيه كأنه الفلسفة الوحيدة التى أبدعها المسلمون، واحتجب في دراساتهم المنهج السلفى لفهم الإسلام. وقد أثروا في بعض كبار باحثينا أيضا. ذلك أننا نجد هذا الرأى يتردد بواسطة الدكتور عبد الرحمن بدوى الذي جرد الحركة السلفية – بل السنية أيضا – من أصالتها، وذهب في تحامله عليها أن عدها شبيهة بأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية، وأنه لن يستأنف الدين تطوره حتى نتلخص من هذه الحركات، لكي يستأنف التطور البشرى في رحاب الروحية العليا..[1].

وسنحاول بدورنا أن نثبت أن التيار السلفى قادر أيضا على إشباع النوازع الروحية فى النفوس، وأن شيوخه كان لهم دور كبير في هذا المجال، كغيره من المجالات الرحبة الفسيحة للاسلام.

ويكفى للدلالة علي ذلك أن نحذو حذو ابن تيمية الذى كان له دور كبير فى الكشف عن المضمون الروحى فى التراث الإسلامى ووضعه في الصيغة الملائمة مع منهج السلف، فقد اختار – عن عمد – بعض الزهاد والصوفية، بعد دراسة أحوالهم

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى – مقدمة كتاب شخصيات قلقة فى الاسلام

والتنقيب عن أفكارهم ونظرياتهم، لكى يعلن تأييدة لطرقهم السلوكية، لالسبب، إلا لأنهم اقتدوا بالسلف الصلح وتابعوا الخط الذي وضعه الكتاب والسنة. ولا بأس عنده من بعض الإضافات الجانبية بتأثيرات العصور، أو اجتهادت لها الطابع الشخصى البحت التى لا تؤثر على الأصول، فهذا مالا يطعن فيه شيخنا السلفى، وذلك مثلما أصبح لكل من الكوفة والبصرة طابعها المميز، فيقال «فقه كوفي وعبادة بصرية»، إذ يستطرد قائلا «ولتحقيق أنهم فى هذه العبادات والأحوال مجتهدون، كما كان جيرانهم من أهل الكوفة مجتهدين في مسائل القضاءوالإمارة ونحو ذلك»[1].

وفى الفصل القادم، سنفعل مثلما فعل ابن تيمية، فنضع جانبا الآراء والنظريات التى حاولت أن تلقى الضوء علي أمثال الحلاج والسهروردى المقتول وابن عربى وغيرهم من الشخصيات القلقة فى الاسلام لكى نضع مكانها شخصيات إسلامية معبرة عن عقائد أهل السنة والجماعة سواء أكانوا من الزهاد الأوائل فى جيل الصحابة والتابعين – وهم الرعيل الاول من أصحاب أو القرون الثلاثة الأولى أو من اتبعهم بإحسان.

(١) ابن تيمية – التصوف ص ١٤.

الفصل الثاني

الزهاد الأوائل

رأينا مما تقدم الأخطاء التى وقع فيها المستشرقون فى دراساتهم لموضوع الزهد عند السلف. ولعل من أهم عوامل أخطائهم هو الانحراف عن القطاع العريض الذى يتشكل من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والاكتفاء بالتقاط بعض الجوانب من حياتهم، مستقاة من مراجع متأخرة فى الزمن عن عصورهم، أولا تخلو من مطاعن من حيث النقل، فحجبوا بذلك المذهب السلفي، بل طعنوه بالتحجر والجمود والخلو من المضمون الروحى[1].

وكان الجدير تلمسه من مظانه الحقيقية . فإن أغلب علماء الشرقيات الذين تصدوا لبحث التصوف لا يعتمدون علي المصادر التى يقرها شيوخ المدرسة السلفية، وإنما يتخذون من كتب متأخرى الصوفية فى الأغلب الي جانب الآراء المتناثرة في التآليف التى لاتعد- بالمنظار السلفي- خالية من الشوائب، وهذا ما دعا اليه ابن تيمية في دراسته المنهجية للموضوع اذ يقول «ومعلوم أن طريقة أئمة الصوفية وأئمة الفقهاء أكمل من طريقة أبى القاسم القشيرى»[2]. ويعطى المشايخ الكبار حقهم من حيث التدرج فى المكانه العلمية، فالحارث المحاسبى أعلى طبقة ممن يليه، كما أن مالكا والاوزاعى وأمثالهما ممن يليهم، وعلى رأسهم جميعا يضع الصحابة فالتابعين ويقول «فأما درجة السابقين الأولين كأبى بكر وعمر، فتلك لا يبلغها أحد»[3].

ومن اليسير أن نلاحظ أن قلب الإسلام النابض يتمثل في الكتاب والسنة، وقد تلقفهما المسلمون الأوائل- شأنهم في ذلك كما يرى ابن تيمية- شأن ورثة الرسل وخلفاء الإنبياء بصفة عامة الذين يقيمون الدين علما وعملا ودعوة الى الله ورسله

---

(١) علي سبيل المثل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الاسلام) للشيعة أكبر الفضل فى إغناء المضمون الروحى للإسلام وإشاعة الحياة الخصبة العميقة التى أغنت الإسلام وجعلته قادرا على إشباع النوازع الروحية للنفوس ثم يستطرد فيقول (ولولا هذا التحجر فى قوالب جامدة، ليت شعرى ماذا كان سيؤول اليه أمره فيها ؟) صفحة (د) من الكتاب السالف الإشارة اليه . ويعبر الدكتور بدوى عن الاتجاه الاستشراقى أصدق تعبير فى هذه النقطة.

(٢) ابن تيمية – شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٢

(٣) ابن تيمية – الرد علي المنطقتين ص ٥١٣.

«فهذه الطبقة كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه فى الدين والبصر التأويل، ففجرت من النصوص أنهار العلوم، واستنبطت منها كنوزها، ورزقت فهما خاصا»[1]. ويفهم من هذه العبارة علي قصرها، كيف تنبه ابن تيمية إلى إحاطة السلف بالنصوص من كافة نواحيها، فلم يكتفوا بنقلها والمحافظة عليها، بل فهموها وفسروها وفجروها أنهارا في فروع المعرفة المختلفة.

ولكى ندرس آراءهم ومعتقداتهم وقواعد السلوك عندهم، ينبغى التماس ذلك كله في الكتب القريبة العهد بهم، أو في المصادر التى حرصت علي اتباع المنهج السلفى بأحد فروعه، أى بواسطة النقل الذي يراعى الدقة والصحة فى المنقولات.

من هنا لزاما علينا أن نلتمس مذهب الزهاد الأوائل، أما في المؤلفات التى خصصت لهم ككتاب «الزهد» لابن حنبل- أو النصوص الواردة عن كتب تعد في حكم الضائعة، ككتاب «الزهد» لعبد الله بن المبارك التى تعثر عليها فى مختلف المصادر، أو بواسطة المصادر التى عرف أصحابها بالصدق والدقة - كطبقات ابن سعد- متحرين في ذلك كله عن الصواب ما استطعنا إلي ذلك سبيلا.

وسنعرض فى هذا الفصل للزهاد الأوائل لانهم يمثلون التيار السلفى للتفسير الذوقى والنظريات الوجدانية من وجهة إسلامية خالصة، محاولين إثبات صحة الرأى الذى يذهب إليه ابن تيمية، وهو اكتمال هذا المضمون لدى الأوائل.

كذلك سنبحث في مظاهر الاختلاف بين نظريات المدارس المختلفة في الزهد، ومدي الصلة بينهما وبين الأفكار والمؤثرات الخارجية إن وجدت.

ولن يدخل في نطاق بحثنا نشأة هذه الآراء والأفكار، وهى الناحية التى تكفل بها استاذنا الدكتور النشار فى كتابه «نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام- الجزء الثالث» حيث عالج موضوع نشأة الزهد والتصوف وتطورهما بالمدارس المختلفة.

ولما كان موضوعنا يتحدد بإطار السلف فحسب، فإن علينا أن نعرض له من حيث ارتباطه بالنظريات السلفية في أعمال القلوب وبيان هذه النظريات. وقد حددنا دائرة البحث بالشيوخ الذين ذكرهم ابن تيمية، مثنيا عليهم، مؤيدا لآرائهم وقواعد السلوك

(١) ابن تيمية - نقض المنطق ص ٧٩.

التى اتبعوها والقيم التى التزموا بها .

والواقع أنهم لم يلقوا تأييد ابن تيمية فحسب، بل يكاد يجمع علماء أهل السنة على الاشادة بهم ووضعهم موضع الإجلال والتأييد والجدير بالذكر أن ابن حزم (٤٥٦هـ=١٠٦٤م)- الذى اشتهر بخصومته للصوفية قد ذكر أغلب هؤلاء الزهاد الأوائل على سبيل التحديد(١).

وسيتفرع حديثنا فى مستهل هذا الفصل الي مبحثين: أحدهما الإلمام ببعض مشاكل المنهج عند بحث نظريات زهاد السلفيين، لتتضح معالم طريقنا في الدراسة، ثم نتطرق الى تناول موضوع الزهد لمحاولة البرهنة علي أنه يمثل مضمونا وجدانيا أخلاقيا متكاملا عند كل من الصحابة،ثم من تلاهم من التابعين وتابعيهم علي اختلاف البلاد التى انتقلوا اليها، والمدارس التى أثروا فيها.

بعض صعوبات المنهج :

كنا قد ألمحنا إلى عدم دقة الرأى القائل بتقسيم الحياة الوجدانية الى مرحلتين: الزهد والتصوف لانه يفتقد الدليل القاطع ، ويتعارض مع ما نلاحظة بسهولة من واقع كتب التراجم للمدرسة السلفية عندما يصفون شيوخهم بالزهد. فان ابن كثير مثلا يصف ابن الصلاح (٦٤٣هـ= ١٢٤٥م)- عالم الحديث الشهير- بأنه كان زاهدا ورعا ناسكا علي طريق السلف الصالح كما هو طريقة متأخرى أكثر المتحدثين(٢). وهناك إلي الأوائل فيما يتعلق بوصفهم بالزهد. وعندما ينقد الذهبى الهروى الانصارى فى بعض آرائه يعلق في ذلك بقوله «ويا ليته لأصنف ذلك فما أحلى تصوف الصحابة والتابعين ماخاضوا فى هذه الخطرات والوساوس بل عبدوا الله وذلوا له وتوكلوا عليه، وهم من خشيته مشفقون ولأعدائه مجاهدين، وفي الطاعة مسارعون، وعن اللغو معرضون(٣). ولكن الذهبى يستخدم اسم الصوفية هنا مقترنا بالصحابة للتعبير عن الحياة الروحية عندهم التي تتلخص فى العبارة التى أوردناها آنفا، وربما كان ذلك استخداما منه

---

(١) ابن حزم - الفصل .. جـ ٤ ص ١١٧ (٢) ابن كثير - البداية والنهاية جـ١٣ ص ١٦٨.

(٣) الذهبى - سير أعلام النبلاء مجلد ١١ قسم ٢ ورقة ٢٦٣ (مخطوط).

للاصطلاح السائد.

كذلك، فإننا نقرأ كتاب «طبقات الحنابلة للقاضى أبي يعلى نرى عدداً كبيراً للزهاد الأوائل من أصحاب الإمام أحمد، مثل الجنيد ومعروف الكرخى وابن أبى الحواري وبشر الحافى، وحينما يترجم صاحب الكتاب لشيوخ المذهب الحنبلى، ويهتم بنقل قواعد المذهب السلفى بصفة عامة للبرهنة علي سلامة المنهج، وينقل لنا النصوص الثابتة عن ابن مبارك والفضيل وغيرهما من الزهاد الأوائل، جنبا إلى جنب مع آراء ابن حنبل والشافعى والبخارى والترمذى وغيرهم.

والشواهد كثيرة على أن سلاسل الإسناد للمهتمين بالمضمون الوجدانى فى الإسلام ترتبط بعضها ببعض، وتتصل بالصحابة والتابعين، وهذا معناه إما أنه حدث التقاء بين أحد الحلقات والسابقة عليها أو أنهم حرصوا على السماع والنقل بمنهج المحدثين للشيوخ الذين اتخذوهم قدوة.

ولا يغرب على بال الباحث أيضا أن سلاسل الاسناد التى يقع بينها أمثال سفيان الثورى وغيره من الأوائل، تتصل مباشرة بالمفسرين كمجاهد وتنقل آراءهم في المسائل الكبرى الهامة التى شغلت المسلمين، وتحرص على تتبع أقوال السابقين. فالمذهب إذ يتحدد ويتشكل من أقوال وآراء هذه المجموعة الكبيرة من الصحابة والتابعين ومن يليهم، الذين حرصوا على الاقتداء ببعضهم فيما ثبت من صريح المعقول أو صحيح المنقول. كانوا جميعا يهتمون بعلوم الفقه والحديث والتفسير إلى جانب المعانى العميقة لآيات الكتاب وحديث الرسول صلوات الله عليه، فكنت حياتهم الروحية التى استمدوها من الإسلام نفسه.

ولم يكن سلوكهم هذا الطريق أمرا خارجا عن المألوف المأثور، ولهذا أصبحت صبغتهم إسلامية أولا، ولم تصطبغ هذه الصورة بالمؤثرات التى اصطبغ بها الصوفية فيما بعد. لقد كانت معالم الطريق عند كل منهم كما يرى ابن خلدون «رعاية حسن الادب مع الله فى الأعمال الباطنة والظاهرة، بالوقوف عند حدوده، مقدما الإهتمام بأفعال القلوب مراقبا خفاياها، حرصا بذلك علي النجاة»[1].

(١) ابن خلدون – شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ١٩

وهذه هى الدائرة التى انحصرت فيها الحياة الذوقية عند الأوائل كما يذكر مؤرخنا الكبير، قبل أن تتجاوز نطاقها وتصل عند المتأخرين الي مرحلة مجاهدة الكشف.

وإنه لمن المعقول أن نفترض أن المضمون الوجداني كان بناء كاملا عند الأوائل وانقسم ذلك الى تيارين: أحدهما تيار الزهد الذى ظل شيوخ السلف يتمسكون به، والذى لا يمنع اصطباغه بتأثيرات العصور المختلفة، ولكن لا يؤثر ذلك علي جوهره وأصالته. أما الثاني – المعبر عنه بالتصوف – فقد تضخم بالمؤثرات الاجنبية بحيث تراوح طغيانها على الطابع الإسلامى فيه قوة وضعفا، فأدى فى حالة القوة الى التصوف الفلسفى، أو ضعف هذا التأثير فاتضحت المعالم الإسلامية في الظاهر ولكنها تخفى وراءها ما هو غير إسلامى، والتى لها شيوخ المدرسة السلفية بالنقد والمعارضة.

لقد عرف السلف – كما يذكر ابن تيمية – بواطن الحقائق[1] ويدور منهجه كله فيما يراه من ضرورة الاقتداء بالسابقين الأولين من الصحابة والتابعين فى كل المسائل، بما في ذلك أعمال القلوب التى حرصوا عليها ونقلوا لنا تجاربهم عنها فهم «مشايخ الإسلام وأئمة الهدى الذين جعل الله تعالى لهم لسان صدق في الأمة»[2].

وبعد أن يضع شيخنا أبا بكر وعمر فى مقدمة أولياء الله، يأتى بباقى الصحابة، ويخص بالذكر من اشتهر بالاتجاه الوجداني والعناية الزائدة بأعمال القلوب مثل سلمان الفارسي وأبى ذر الغفارى وأبى الدرداء. يليهم التابعون ومن أتى بعدهم مثل: سعيد بن المسيب ، والحسن البصرى ، عمر عبد العزيز، مالك بن أنس، الأوزاعى، وابراهيم ابن أدهم، سفيان الثورى، الفضيل بن عياض، معروف الكرخى، الشافعى، الدارانى بن حنبل، بشر الحافى، عبد الله بن مبارك.

ثم لا يحصر الموضوع فى نطاقهم فحسب، بل يختم ذلك بقوله «ومن لا يحصى كثرة» ويعود فيضرب الامثلة بالمتأخرين مثل الجنيد والتسترى والمكى والجيلانى وغيرهم.

---

(١) الفنوق الحموية ص ٩٢.

(٢) توحيد الربوبية ص ٤٧٤.

كذلك يشير ابن تيمية إلى غير هؤلاء وأولئك «هؤلاء المشايخ الذين كانوا بالحجاز والشام والعراق ومصر والمغرب وخراسان من الأولين والآخرين»[1].

كان الشيخ إذن يدعو إلى الاقتداء بهم. والظاهر أن ابن تيمية قرأ لهم واطلع على نظرياتهم فوقع عليهم اختياره لانهم سلكوا فى رأية السبيل الصحيح. ومن جهة أخرى، يظهر من قوله «ومن لا يحصى كثرة» إنه من الخطأ حصر نطاق البحث فى عدد معين دون غيره. أضف الى ذلك انه من الصعوبة أن نجد فرقا بين صفات المتقدمين كزهاد أو صفاتهم كفقهاء ومحدثين، فالدوائر متداخلة لانفرق بين أحد منها، لأنها تتصل بالدائرة الكبرى التى تحيطها: دائرة الإسلام العظيم.

أما التفرقة فقد حدثت فيما بعد، تحولت هذه التيارات الكبرى فى الفكر والحياة الروحية الإسلامية الى جداول تفرعت عن هذه الأصول الأولى، وبمضى العصور، تعلق الصوفية بهؤلاء الشيوخ الذين يمثلون الجذور الأصلية الأولي لمحاولة إضفاء طابع التصوف عليهم.

فالحق إن المسائل كانت متشابكة، اذ خاض شيوخ السلف فى علوم العصور المتعاقبة، ولم يكتفوا بالنظر في الخطرات وحياة القلوب والوجدان. فهم فقهاء ومحدثون ومدافعين عن العقيدة السلفية، الي جانب كونهم زهادا عمقوا الحياة الوجدانية عند المسلمين بنظرياتهم التى انبثقت من الكتاب والسنة.

وكما حدث بالنسبة لعلوم الفقه والكلام، حيث بدأ أئمة الفقه يجتهدون لأنفسهم دون قصد الاعلان على الملأ والدعوة للأتباع، واتجه قصد المتكلمين كذلك فى نشأة علم الكلام إلى الرد علي المخالفين فى العقيدة، فإن الزهد بالمثل كان منحصرا فى دائرة الشيوخ الذين اجتهدوا فى العبادات والتحليق مع خطراتهم ونوازع المحبة والخوف وحياة القلوب والأرواح.

وفى الادوار التالية، أخذ الفقه على مدى العصور يتضخم بإضافات الأتباع من كل مذهب، وأخذت التخريجات الفقهية تأخذ في الازدياد وسار الكلام فى نفس الطريق

---

(١) ن.م والصفحة..

حتى اقترب اقترابا شديدا من الفلسفة عند المتكلمين المتأخرين، فقد أصاب المضمون الأخلاقى للإسلام نفس الشيء فقد أخذ الصوفية يتلقفون نظريات الزهد عند الشيوخ الأوائل، ليضيفوا إليها مالم يصدر عنهم. وحاول معظم الصوفية أن يبرهنوا علي صدق نظرياتهم بالانتساب الي الكتاب والسنة، وتأويل آراء الزهاد السابقين بما يناسب مذاهبهم بحيث وضعوا أفكار الزهد فى إطارات الاحوال والمقامات وغيرها من مصطلحات الصوفية التي لم يستخدمها الأوائل.

واختفت صور هؤلاء الشيوخ بين المصادر المتقدمة وكتب المتأخرين، أو بين كتب التاريخ والتراجم وكتب الصوفية. فإن النماذج التى نراها عنهم أمثال ابن تيمية (٢٧٦هـ=٨٨٩م) في جمع الاخبار وابن حنبل (٢٤١هـ=٨٥٥م) في (كتاب الزهد) وابن عبد ربه (٢٤٦-٣٢٨هـ) فى (العقد الفريد)، وتختلف عن الصور التى تنطبع في أذهاننا عنهم فيما لو اطلعنا علي رسالة القشيرى (٤٦٥هـ=١٠٧٢م) أوالتعرف لمذهب أهل التصوف ، للكلاباذى (٣٨٠ هـ - ٩٩٠ م) أو (قوت القلوب ..) للمكى (٣٨٦هـ=٩٩٦). ومن حسنات الأخير- التى ربما من أجلها كان ابن تيمية يقدره- أنه صرح بإتباعه الرخصة والسعة في النقل والرواية حيث يقول «جميع ما ذكرناه في هذا الكتاب من الأخبار عن النبى ﷺ، ثم عن الصحابة وعن التابعين وتابعيهم رسمناه حفظا وسقناه على المعنى الا يسيرا اتفق وجوده في أيدينا وقرب تناوله منا من أخبار فيها طول، فانا نقلناها من مواضعها وما بعد علينا فلم نفقه ولم نشغل همتنا به»[1]. فهو يلفت نظر القارئ حتى ينقب وراءه للتثبيت اذا أراد لتصحيح الروايات المنقولة عنه.

وأصبحت هذه الظاهرة هى احدى مشاكل المنهج أيضا فى بحثنا

وقد وجهنى أستاذى الدكتور النشار إلي ظاهرة الازدواج التى يصطدم بها الباحثون في ميدان الحياة الروحية الإسلامية بين (حقيقة) الزهاد والصوفية وبين (الأسطورة) التى التفت حولهم بسبب عدة عوامل متغايرة، منها رغبة دعاة التصوف ومروجيه إلي الرغبة فى إيجاد الروابط بينهم وبين الزهاد الأوائل. كما تضخمت فكرة

---

(١) المكى - قوت القلوب .. جـ ١ ص ١٧٦.

(الكرامات) حتى أصبح من الصعب العثور علي حقيقة هؤلاء الا بعد مشقة.

ولكن مما يخفف من أثر هذه المشاكل أن التيار السلفي لم ينحصر فى الكتب المتخصصة فحسب لموضوعات الزهد والرقائق وقواعد السلوك وأعمال القلوب، وإنما تعدي ذلك الي التصانيف الأخرى لشيوخ المدرسة السلفية. فإننا نلاحظ أن المنحى السلفى قد تدخل عند المفسرين والمؤرخين وكتاب التراجم وغيرهم من ذوى النزعة السلفية الذين حرصوا علي نقل المضمون الوجدانى للإسلام أثناء طرحهم لموضوعاتهم الاصلية، متبعين في ذلك منهجهم النقلى الذي تقيد بعلم مصطلح الحديث في تحرى الدقة في الروايات سندا ومتنا، مما يجعلها أدنى لقبول الباحث، فضلا عن أنها تنقل لنا نصوصا هامة عن كتب تعد في حكم الضائعة حتى الآن، مثل تآليف ابن أبى الدنيا «٢٨١هـ=٨٩٤م»[1] وكتاب «الزهد» لسفيان الثورى وغيرها.

ولئن كان موضوعنا لا يتسع لعمل دراسة مقارنة بين النصوص فى المصادر المختلفة — كما فعل الدكتور احسان عباس في كتابه الممتاز عن «الحسن البصرى» الا أننا سنحاول أن نكشف النقاب عن الاختلافات الصارخة التي سنقابلها في دراستنا لشخصيات الزهاد الأوائل.

ومن الصعوبات التى تصادفنا أيضا، ما نلاحظ من التباين الواضح فى تعريفات شيوخ السلف للزهد.

ولكى لانقع في نفس الخطأ الذى أدى اليه فهم «الزهد» على أنه عزوف عن مظاهر الحياة المادية وحدها، فاننا سنستطلع رأى ابن تيمية فى موضوع الزهد كمقدمة تلقى بعض الضوء على عناصره ومقوماته عند السلف:

---

(١) هو عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس أبو بكر بن أبى الدنيا الحافظ المصنف فى كل فن، المشهور بالتصانيف الكثيرة النافعة الشائعةفي الرقاق وغيرها، وهي تزيد على مائه مصنف، وقيل أنها نحو الثلثمائة مصنف، وقيل أكثر، وقيل أقل .. وكان صدوقا حافظا ذا مروءة.

(ابن كثير— البداية والنهاية جـ ١١ ص ٥٩).

وقد عنى الآن الأستاذ مجدى السيد إبراهيم فى تحقيق بعض كتبه ونشرها فمنها (التوكل على الله) و (حسن الظن بالله) الناشر مكتبة القرآن بالقاهرة ٨٦ و ٨٨ م

تعريف ابن تيمية للزهد:

يبدو من تعريفة للزهد أنه تنبه الي مدلول جديد بحيث لا ينحصر في دائرة الزهد في «الماديات» فحسب، وإنما شكل منه مضمونا وجدانيا وتعبيراً عن موقف في مثل قوله «وقد يكون الزهد مع الغنى وقد يكون مع الفقير» (1) ..

وإذا كان الصوفية قد قسموا الإسلام الى شريعة وحقيقة، ونادوا بأنهم أهل الحقيقة في مقابل أهل الشريعة –أى الفقهاء، فإن ابن تيمية استخدم هذه الاصطلاحات لبيان رأية في الحقائق التى يتحدثون عنها ويدعون أنهم ينفردون بفهمها. فالحقيقة المعترف بها عنده هى حقيقة الدين «دين رب العالمين»(2) الذي يقتضى القيام به توفر العلم والحال والقول والعمل والمعرفة والذوق أيا كان القائم به، فقيها كان أو صوفيا أو زاهدا. فلا يكفى توافر أيا كان القائم به، فقهيا كان أو صوفيا أو زاهدا. فلا يكفى توافر أحد هذه العناصر دون غيرها وانما يجمعها في حلقات مترابطة ويتوجها بالدليل الجامع الذى ينير السبيل وهو الاعتصام بالكتاب والسنة(3).

وتوسع شيخنا فى فكرة «الحقيقة» التى يقسمها إلى ثلاثة أقسام – كونية وبدعية ودينية – سنعود إلي بحثنا بالتفصيل في موضعها– إلا أننا نكتفى هنا بالإشارة الي اهتمامه بدراسة مشايخ الإسلام الذين فهموه من حيث ارتباط العمل بالعلم، وحققوا فيه التذوق الى جانب الفقه. كذلك في حديثه عن هؤلاء الشيوخ لا يفرق بينهم كفقهاء أو محدثين أوزهاد، ولكن الذى يهتم به أبلغ اهتمام هو تفرقته بين المتمسكين منهم بالشريعة والحائدين عنها، مستخدما أسماء مترادفة فيطلق عليهم اسم «أهل الدين والصلاح والزهد والعبادة»(4)، لانهم حققوا المطلوب منهم على خير وجه، ونفذوا قواعد الإسلام علي أتم وأكمل صورة، فالاصل فى الدين هو «اقامة حق العبودية وهو

---

(1) ابن تيمية – التصوف ص ٢٨.

(2) ن.م ٢١٨.

(3) ن.م ٥٧٢.

(4) ن.م ٥٦٩.

ما عليك وما أمرت به»[1].

وفضلا عما نراه من الربط في التعريف الواحد بين أهل الدين والصلاح والزهد، فإن الأمر يزداد وضوحا عندما يؤكد ضرورة تداخل حلقات العبادة والزهد والورع ليتحقق اتباع «الصراط المستقيم» بمفهومه الدقيق، والذى يشتمل علي «العبادات والزهادات والمقالات والتورعات التى تدخل في نطاق الصراط المستقيم الذى أمرنا الله أن نسأله هدايته»[2].

وهكذا نرى فى الأوصاف التى تطرق إليها عند حديثه عن الزهد والزهاد ما يدل على إضفاء الطابع الروحى علي الزهد، بحيث يشتمل علي ما هو أكثر من التقشف أو الزهد فى الأمور المادية.

ثم إنه لم يتقيد - كما قدمنا- بمشايخ بلد دون آخر، إنما كان يتناول فى حديثه أولئك الذين عاشوا بالحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان وغيرها من البلدان، فلم يعن بالتقسيم الجغرافى إلا من حيث عرضه لمدى اتفاق المذاهب واختلافها مع الكتاب والسنة، وقد ناقش علي سبيل المثال في استفاضة مذهب أهل المدينة وقارنه بغيره من المذاهب، لاسيما مع شيوخ البصرة والكوفة، متيقظا بصفة خاصة الي الفروق الظاهرة بين مدينتى العراق، حيث اشتهر أهل البصرة بالاجتهاد فى العبادات، بينما كان أهل الكوفة «مجتهدين في مسائل القضاء والإمارة ونحو ذلك»[3].

وقد حاول المستشرقون فى معالجتهم لموضوع التصوف الربط بين هذه التقسيمات الاقليمية وبين المؤثرات الأجنبية، كالقول مثلا بأن تصوف الكوفين تأثير بالثقافات المانوية في مسألة الحب الإلهى، أو أن البصرة هندية الثقافة مما اتضح أثره في تصوفها في الناحية العلمية[4] أو القول بتسرب التأثير المسيحى إلى الشام لكثرة الصوامع التى يقيم بها الرهبان هناك، إلى غير ذلك من الدعاوى التى سنضعها أمامنا حين بحثنا للحياة الوجدانية الاسلامية في المدارس المختلفة.

---

(١) ن .م ٣٣٣ (٢) ن . م ٦١٨.

(٣) ابن تيمية - رساله الصوفية والفقراء ص ٢١.

(٤) تقيد الدكتور عفيفى بترديد هذه النظريات أيضا (التصوف الثورة ص ٢٩ و ٨٧).

والحق أن التقسيم التقليدي للمدارس قد يؤدي فقط إلى تبسيط البحث ومحاولة ايجاد والروابط والصلات بين شيوخ السلف وبين بعضهم البعض. كذلك فإن هذا التقسيم يكشف لنا عن طبيعة مكونات النظريات السلفية في الزهد، ويعاون الباحث علي الاستدلال علي العناصر الغيرالإسلامية التى من المتحمل تدخلها لصبغ هذه الآراء بألوانها.

ولا يخفي علينا الغموض الذى تهدف إليه بعض دراسات المستشرقين إذ أنها تحاول الاستدلال علي احتواء الزهاد أو الصوفية علي عناصر تسللت اليها من هنا أو هناك، لتحاول إقامة نتائج أبحاثها والقول بأن المضمون الروحى للإسلام فقد أقيم برمته علي قواعد خارجية. بقول ابن تيمية «إن الأمصار الكبار التى سكنها أصحاب رسول الله ﷺ وخرج منها العلم والايمان خمسة: الحَرَمَان والعراقان والشام، منها خرج القرآن والحديث والفقه والعبادة وما يتبع ذلك من أمور الإسلام»[1].

ولا يتبادر إلي الذهن إنكار الخصائص الاقليمية أو مؤثرات روح العصر- كما يرى أستاذنا الدكتور النشار- ولكن ينبغي الاحتراس عند الأخذ بهذا المبدأ حتى لا نحيد عن المنهج العلمى السليم. فإن الشطط في هذا الصدد يؤدى بنا إلى نزع كل أصالة عن أي نتاج فكرى أو وجدانى. إن الأمصار التى أشار إليها ابن تيمية تعد بمثابة المنابع الأولى التى ازدهرت بأصحاب الرسول صلوات الله عليه، وكانت تعبر فى جوهرها الاقتداء به.

وعلي هذا، فإننا سنعرض فى هذا الفصل لآراء بعض شيوخ الزهد السلفيين بالمدارس المختلفة الذين عاشوا أو اتجهوا إليها أو اشتهروا بها منذ عصر الصحابة رضى الله عنهم.

وسنبدأ بالصحابة ثم من يليهم من التابعين. وفى العصور التالية لهما، سنتقيد بالشخصيات التى كان يردد أسماءها ابن تيمية، ذلك لأنهم يمثلون اتجاهات المدرسة السلفية في عصورها الأولى.

وقد لا نتقيد بمن ظهر فى عصر معين بالذات، أو بمدى العلاقة بينهم، مما يوحي لأول

---

(١) ابن تيمية – صحة أصول مذهب أهل المدينة ص ٢١.

وهلة بوجـود انفـصال زمنى بين شيخ وآخر فى نفس المدرسـة، ذلك لأننا نعتقـد أن الشخصيات لاتشكل في الواقع بنظرياتها ومذاهبها ظواهر منفصلة عن بعضها البعض- مهما اتسعت الفجوات الزمنية بينها- لأنها بارتباطهـا بنفس المنهج والسلوك تعبر لنا عن اتجاه واحد متماثل يمتد عبر العصور المختلفة يظهر فيه روح الإسلام النقي إسلام السلف الصالح. انهم أشبة بالمرآة التى انعكست عليها صورته.

***

اولا - الصحابة

١- أبو بكر الصديق رضى الله عنه (١٣هـ=٦٣٤م):

لقيت فكرة زهد الصحابة نقدا عنيفا بواسطة المستشرقين[١].

فإذا عنينا بالزهد في أحد جوانبه انصرافه إلي التقشف والعزوف عن المتع الدنيوية، فإن أبا بكر بهذا المقياس من أوائل الزهاد. وقد حرص أهل السنة علي ترتيب أفضلية الخلفاء الراشدين طبقا لتوليتهم الخلافة، ولهذا فإن أبا بكر هو الأفضل بعد الرسول ﷺ.

كان الصاحب الأول غنيا فاستعمل ماله في سبيل نشر الإسلام وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين، ويذكر ابن سعد أن أبا بكر كان معروفا بالتجارة وكان يملك أربعين ألف درهم عندما بعث النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذ يعتق منها ويقوى المسلمين حتي أصبحت خمسة آلاف فقط حين هاجر إلى المدينة «ثم كان يفعل فيها ما كان يفعل بمكة»[٢].

وحين ولى الخلافة أراد الاستمرار فى كسب عيشة عن طريق التجارة لإطعام عياله[٣]، ولكن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة بن الجراح نهياه عن مزاولة تجارته لأنه تولى أمر المسلمين وانشغل بالعمل من أجلهم «وفرضوا له فى كل سنة ستة آلاف درهم»[٤].

ولما قدم زعماء العرب وملوك اليمن «وعليهم الحلل وبرد الوشى المثقل بالذهب والتيجان والحبرة، فلما شاهدوا ما عليه من اللباس والزهد والتواضع والنسك، وما هو

---

(١) دكتور النشار- نشأة الفكر.. جـ ٣ ص ٦٦. (٢) ابن سعد- الطبقات الكبري جـ ٣ ص ١٧٢.

(٣) ن . م ص ١٨٤ و ١٨٦ ابن الجوزي صفة الصفوة جـ ١ ص ٧٩ ويقول الثعالبى (٤٢٩هـ) فى لطائف المعارف) ص١٢٧ (وكان أبو بكر يبيع البز الثياب من الكتان أو القطن وكذلك عثمان وطلحه وعبد الرحمن بن عوف)

(٤) تاريخ الطبرى جـ ٣ ص ٥٤ ويقول ابن سعد في الطبقات جـ ٣ ص ١٨٤ (ففرضوا له كل يوم شطر شاة وما كسوه في اللرأس والبطن). ويذكر اليعقوبى أنه يأخذ أنه فى كل يوم من بيت المال ثلاثة دراهم أجره (تاريخ اليعقوبي جـ ٢ ص ١١٥).

عليه من الوقار والهيبة، ذهبوا مذهبه ونزعوا ما كان عليهم»[1].

مثل هذا النص يوضح زهده وتواضعه وهو خليفة المسلمين اذ أراد أن يكون قدوة لهم، وكان كثيرا ما يحذرهم في خطبه من الميل إلى الدنيا والأخذ بأسباب الرفاهية وينصحهم ألا يتخذوا ستور الحرير ونضائد الديباج فينعمون وتعتاد أجسامهم على كل ما هو لين وتؤدى بهم إلى رخاوة الاجساد وطراوتها فيتألمون من «الاضطجاع على الصوف»[2].

وعند وفاته أمر أن يرد ما عنده إلى بيت المال المسلمين، رافضاً أن يبقى شيئا منها لديه، وأدهش عمر بن الخطاب تشدد الصديق على نفسه والتزامه بالمنهج الدقيق، خاصة وأنه كان ضمن ما رده إلى بيت المال عند موته قطعة من القطيفة لا تساوى خمسة دراهم، فقال عمر «يرحم الله أبا بكر، لقد أتعب من بعده»[3].

وترك أبو بكر أيضا للمسلمين من قواعد السلوك أمثلة نادرة في معيشته الزاهدة ماجعل معاوية يصفة بأن الدنيا لم ترد أبا بكر ولم يردها[4].

وله مواعظ تلفت نظر الباحث من حيث صلتها بالزهاد الأوائل. لقد كان ينصحهم بمثل قوله «ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا»[5].

وهو نفسه اشتهر بأنه كثيرا ما يغلبه البكاء، وكان يسمى الأواه لرافته ورحمته[6]

أما عن فكرة المحاسبة التى وجدت طريقها فيما بعد عند الزهاد والصوفية، فان الصحابى الأول كان قد سبقهم إليها، فيتضح لنا تأنيبه لنفسه ومحاسبته لها مما يذكره ابن حنبل عنه بقوله إنه شوهد مرة آخذا بلسانه ويقول «هذا أوردني الموارد»[7].

وقد وضعه ابن الجوزى فى نسق الزهاد الأوائل، ناقلاً عنه عبارات ترتبط ارتباطا

-(1) المسعودى – مروج الذهب جـ ٢ ص ١٩٢.

(2) تاريخ الطبرى ط الحسينية جـ ٣ ص ٥٣.

(3) ابن حنبل – الزهد ص ١١٠ وتاريخ الطبرى جـ ٣ ص ٥٤ والطبقات لابن سعد جـ ٣ ص ١٨٧.

(4) ابن حنبل – الزهد ص ١١٣.

(5) ن.م ١٠٨.

(6) ابن سعد – الطبقات جـ ٣ ص ١٧١.

(7) ابن حنبل – الزهد ص ١٠٩.

وثيقا بالمعانى التى رددها الزهاد بعده عن المصير المحتوم الذى سيؤول اليه الناس جميعا: ملوكا وصعاليك، أغنياء وفقراء، ذوى البأس الشديد والضعفاء من الناس. فهم جميعا أصبحوا فى ظلمات القبور ومن هنا ينصح المسلمين بهذه الكلمات الموجزة المعبرة «الوحا الوحا، النجاء النجاء»(١)، وكان من فرط خوفه من الله يود لو كان خضرة تأكله الدواب(٢).

وتكلم عن الخوف من الله، والرغبة في مثوبته، شارحا الآية التى تصف زكريا عليه السلام وأهل بيته ﴿**إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين**﴾ آية ٩٠ الانبياء»، فأثنى الله تعالى عليهم لهذا السبب، وحديثه عن الرغبة في ثواب الله والخوف منه والحض علي عدم القنوط من رحمته عز وجل لا يدفعنا إلى القول بأنه تطرق الي مقامى المحبة والخوف هو أمر لم يخطر لابى بكر على بال، و لكن الواضح أنه يقوم بدور المفسر للآيات «من ثقلت موازينه.. ومن خفت موازينه» إن هيمنة القرآن على الصحابة بخاصة والمسلمين بعامة، هذه الهيمنة ظاهرة تبدو واضحة بجلاء فى هذا العصر المبكر.

وقد امتلات حياته أيضا- كغيره من صحابة الرسول صلوات الله عليه- بالإيمان القوى بالله عز وجل، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولهذا كان أكثرهم يردد المعانى نفسها، وربما بالألفاظ عينها. من ذلك أن أبا بكر لما مرض، سئل عن رغبته فى احضار الطبيب فأجاب «قد رآنى: إنى فعال لما أريد»(٣).

ويضع ابن تيمية أبا بكر فى عداد السالكين لطريق الوجدان فى الإسلام لتفرده بمقام الصديق «وأفضل الخلق بعد الانبياء الصديقون»(٤).

مصدقا لقوله تعالى ﴿**فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً**﴾ ٤ : ٦٩». ثم يثبت خطأ أتباع مذهب وحدة الوجود فى تفضيلهم الولى على النبى، وادعاء حصول المعرفة عن طريق الإلهام

(١) ابن الجوزي - صفة جـ١ ص ٩٩. (٢) ابن سعد - الطبقات جـ ٣ ص ١٩٨.

(٣) ابن سعد - الطبقات جـ ٣ ص ١٩٨ وسنجد العبارة نفسها علي لسان أبى الدر

(٤) ابن تيمية - الصوفية والفقراء ص ٢٦.

إن المشاهدات والمخاطبات رائدها الأول هو الرسول ﷺ لانفراده بالنبوة والرسالة، ثم يأتي بعده أول الأولياء وهو أبو بكر[1] فالرسول ﷺ اختص وحده برؤيه الملائكة المنزلين بالوحي حيث شاهدما شاهده ليله المعراج، والولى أقل مرتبة من النبى دون جدال.

أما محاولة البعض من متفلسفةالصوفية الرفع من شأن أوليائهم بدعوى حصولهم على المعارف عن طريق الإلهام المجرد والمعانى التى تتنزل على قلبهم فهوخطأ يؤدى إلى نتيجة أخرى غيرصحيحة لانهم ينتقلون من هذه المقدمات التى ترتيب النتيجة التى يسوقونها إلزاما، وهو أن الولاية أعظم من النبوة لأن الإلهام يحصلون عليه دون واسطة أو حجاب، بينما خوطب موسى عليه السلام بحجاب الحرف والصوت[2].

إن ابن تيمية يصف هذه المكاشفات بأنها فى حقيقتها هواجس نفسية من ايحاء الشيطان وذلك لأنه يفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.فالولاية الحقيقة لصحابة الرسول صلوات الله عليه، وأفضل الأولياء هم الصديقون. ويقف فى مقدمتهم أبو بكر[3].

ويذكر الهجويرى أن الصوفية اتخذوا من أبى بكر إماما لهم[4].

٢- عمر بن الخطاب رضى الله عنه (٢٤هـ=٦٤٤م):

إن الحديث عن أبي بكر وثيق الصلة بالشيخ الثانى، لأن فراسة أبى بكر تحققت عندما عهد بالأمر من بعده لعمر بن الخطاب[5].

ضرب المثل الأعلى فى العدل بعد صاحبية. وكانت حياته على الكفاف، فلم يستحل لنفسة من بيت مال المسلمين الا ما هو ضرورى، مستشهداً بالآية **﴿ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف﴾** آية ٦ النساء فقال «إنى أنزلت مال

---

(١) ابن تيمية – شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٧.

(٢) ابن تيمية – بغية المرتاد ص ٨٢.

(٣) ابن تيمية – بغية المرتاد ص ٨٢.

(٤) Kashf Al Mahjub P.73

(٥) قيل إن أفرس الناس ثلاثة : أبو بكر فى عمر، وصاحبة موسى حين قالت (استأجره) وصاحبة يوسف (ابن سعد الطبقات جـ٣ ص ٢٧٣).

الله مني بمنزلة مال اليتيم، فإن استغنيت عففت، وان افتقرت أكلت بالمعروف»[1].

ومع هذا، فقد أخذ نفسه بالشدة بالرغم من اتساع رقعة بلاد الإسلام في عهده، وما تبعه من كثرة الغنائم، فأشفقت ابنته حفصه عليه وأشارت عليه بأن يوسع بعض الشيء على نفسه في المأكل والملبس «وقد شوهد وهو خليفة وعليه ازار فيه اثنتا عشرة رقعة»، ولكنه في الحقيقة يقتدي بسيد الزهاد «وإمام الكل وقدوة الخلق»[2] صلوات الله عليه.

أخذ يذكر ابنته بما كان الرسول يلقاه من شدة العيش، وأسهب في تذكيرها حتي أبكاها[3]، وصارحها بأنه لو استطاع الاقتداء بالرسول وصاحبه أبي بكر في عيشهما الشديد لفعل، لأنه يأمل في أن «يلقى معهما عيشهما الرخي»[4].

ويظهر لنا تقريعه هنا لابنته أمرا هينا، لأن الواقعة تكررت مرة أخرى بواسطة الناصحين له بالطعام اللين والمركب اللين والملبس اللين لأنه أحق الناس بها، ولكن عمر اشتاط غضبا وضربه بجريدة على رأسة معنفا اياه بقوله «أما والله ما أراك أردت بها الله، وما أردت بها إلا مقاربتى»[5].

ولم يقتصر عمر بن الخطاب علي نفسه، وانما دعي إلى التقشف ورغب فيه، فكان يحذر المسلمين من ارتداء زى الأعاجم والتشبة بهم في النعيم فيصيح فيهم «عليكم بالمعدية»[6]. ولما بلغة أن يزيد بن أبى سفيان يأكل عدة ألون من الطعام ولا يكتفي بلون واحد، استأذن منه مرة لمشاركته فى عشائه الذى بدأ بثريد اللحم، فلما أحضروا الشواء ومد يزيد يده ليتناوله استنكر عمر الاستزادة بهذا الصنف من الطعام وتساءل «يايزيد بن أبي سفيان؛ طعام بعد طعام؟ والذي نفس عمر بيده لئن خالفتم عن سنتهم ليخالفن بكم عن طريقهم»[7] فقد رأى عمر ان الاقتصار على طعام واحد من السنة،

---

(١) ابن سعد – الطبقات جـ ٣ ص ٢٧٦.

(٢) ابن الجوزي – صفة جـ ١ ص ١٠٨.

(٣) ابن الجوزى – صفة جـ ١ ص٦.

(٤) الطبقات جـ ٣ ٢٧٧–٢٧٨.

(٥) صفة جـ ١ ص ١٠٨.

(٦) ابن حنبل– الزهد ص ١٢١ (المعدية من معد بن عدنان جد العرب – وهو يعنى بذلك التخشن الذي كان عليه جدهم. وهنا نجده يخشى التأثير الاجنبي أيضا ويتمسك بالعادات العربية حتى في المأكل والمشرب وليس الأفكار أو العقائد وحدها).

(٧) الشاطبى – الأعتصام جـ ١ ص ٩٣

.لكننا نستطيع أن نستنتج من نص آخر أن نظرته تتعدى هذا الجانب، لأنه يري أنه من الضروري سد حاجة المسلمين جميعا. فليس ثمة مبرر لأحد أن يستأثر لنفسه بالكثير– حتى ولو كان الخليفة– بينما يموت البعض الآخر جوعا. ونلمح هذا الرأي عندما نراه يرفض ركوب الدابة التي قدمت له لانه علم أنها تأكل الشعير فقال «يأكل هذا والمسلمون يموتون هزلا؟ لا أركبها حتى يحيى الناس»(١).

وتتفق النصوص علي خشونةعمر وتواضعه وشدته فى أمور الدين، إلا أن المسعودى (٣٤٦هـ=٩٥٧م) ينفرد– فيما يظهر– بوصف الخليفة الثانى بأنه كان يلبس جبة الصوف المرقعة بالأديم. ومن المؤكد إن لبس الصوف فى ذلك الوقت لا يعنى إلا التقشف والزهادة، ولا ينصرف إلى المعنى الخاص الذى يريده الصوفية.

ومن العجب أن عماله فيما ينقل لنا المسعودى اتبعوه فى سائر أفعاله وشيمه وأخلاقه، لأنه كان هو نفسه «يحمل القربة على كتفيه»(٢) وهو ما يدل على قوة شخصية مما كان له تأثيره فى عماله، وربما معاصريه أيضا الذين كان يدعوهم إلى الخشونه ونبذ أسباب الرفاهية كما قدمنا.

ونرى الصدى عند أويس القرنى الذي يصف عمر بأنه خليله وصفيه(٣).

وإننا لنعثر على عديد من نماذج السلوك التى يتضح فيها عمر بن الخطاب الزاهد حقا. وقد جذبت شخصية انتباه المستشرق ساخاو فأطلق عليه اسم «صاحب العظمة ذو الثياب المرقعة»(٤).

أما عمر التقى الورع الذى يتناول فى أحاديثة الخشية والمحاسبة ورأيه في الدنيا والآخرة، وهى باختصار الموضوعات التى خاض فيها الزهاد في نظرياتهم عن الزهد– هذا الجانب فى شخصية الخليفة الثانى نراها فى كتاب «الزهد» لابن حنبل وهى جديرة حقا بالتأمل. فلم يكن الزهد عنده مجرد سلوك عملى فحسب، ولكنه

(١) ابن حنبل – الزهد ص ١٢٦.
(٢) المسعودى – مروج الذهب جـ٢ ص ١٩٩.
(٣) ابن حنبل – الزهد ص ٣٤٥.
(٤) ساخاو – طبقات ابن سعد جـ٣ ق ١ ص ٥.

بالإضافة إلي ذلك نظرة فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة فيقول «نظرت في هذا الأمر فجعلت إذا أردت الدنيا أضررت بالآخرة، وأذا أردت الآخرة أضررت بالدنيا»[1] . ثم يختار بعد ذلك الاضرار بالفانية ويشبهها بمكان القمامة الذى وقف عنده فأطال – مما أدى إلى تأذى أصحابه الذين معه فقال لهم «هذه دنياكم التى تحرصون عليها »[2] .

ويستشعر الخوف الشديد من ربه، فهو يخشى لو مات جدى بشاطىء الفرات ان يحاسبه الله به[3]، ويشتد هذا الخوف عليه حتى يتمنى أنه لم يولد، وأنه كان نسيا منسيا[4] إذ لما هرع اليه عثمان بن عفان حين طعن وهو واقع فى التراب ليساعده على النهوض فأبى، وأخذ يردد «ويلى وويل أمي إن لم يغفرلى»[5]، وكان دأبه الخوف فمنعه النوم لأنه لو نام بالنهار خيل اليه أنه سيضيع الرعية،وإن نام بالليل عن الصلاة أضاع نفسه[6] وكان يحب الصلاة فى جوف الليل[7]، فلا عجب بعد هذا أن نلاحظ أصحابه في وجهه خطين أسودين من البكاء[8]، بل كان يقرأ أحياناً بعض آيات من الكتاب فتخنقه ويظل في البيت يعوده أصحابه ظنا انه مريض[9].

ومن مواعظ عمر، الحديث عن محاسبة النفس فى الدنيا قبل محاسبتها يوم العرض الأكبر حيث لا يخفى من الخلق خافية، مستندا إلى الآية ﴿**يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية**﴾ آية ١٨، الحاقة [10].

كذلك فطن إلى المعانى الرقيقة التي تتعلق بالذكر والورع والتوبة، فإن ذكر الله عنده شفاء بينما ذكر الناس داء[12] ويقول «إن من قل ورعه مات قلبه»[13]، كما ينصح بمجالسة التوابين لانهم أرق أفئدة[13]، ويرى أن الطمع فقر والاياس غنى[14].

---

(١) ابن حنبل – الزهد ص ١٢٥ – ١٢٦. (٢) ن م . ١٨٨. (٣) ابن الجوزى – صفة جـ ص ١٠٩.
(٤) ن . م ١٠٩. (٥) ن . م ١٢٥. (٦) ابن حنبل – الزهد ص ١٢٣.
(٧) ابن الجوزى – صفة جـ١ ص ١٠٩. (٨) ن . م ١٠٩ والزهد ص ١٢١.
(٩) ابن حنبل – الزهد ص ١١٩ (١٠) ن . م ١٢٠ وصفة جـ١ ص ١٠٩.
(١١) ابن حنبل – الزهد ص ١١٢. (١٢) ابن الجوزى – صفة جـ ١ ص ١٠٩.
(١٣) ابن حنبل – الزهد ص ١٢٠. (١٤) ن . م ص ١١٧

وكان يدعو ربه عز وجل أن يمنحه الاخلاص في العبادة حتى تصبح خالصة له دون مشاركة أحد، وحتى يبتعد عن كل مظاهر الرياء[1] لأن التدين الحقيقى في رأية ليس بالطنطنة من أخر الليل بل هو الورع[2].

وكما يفضل العزلة لأن فيها الراحة من خلان السوء[3].

إنها كلها تتضمن نفس الموضوعات التى خاضها الزهاد بل إنها تفوقها أصالة. فقد رأيناه ينبه إلى أدق المعانى مثل رقة القلب.

وينقل لنا ابن حنبل فيما يذكره عن هذا الصحابى الجليل، أنه نصح رجلا أم الناس للصلاة ثم جلس يقص عليهم بأن يكف عن القصص، مكتفيا بإمامة لصلاة لخوفه عليه من أن يرفع نفسه فيضعه الله، ونراه هنا يتعمق فى النفس البشرية يكشف النقاب عن الزهو في حديثه إلى الراغب في القصص. كذلك فى تعريفه للمدح بأنه الذبح، فكأن من يكيل المدح لغيره كمن يذبحه، لأنه يسمح بالغرور بأن يأسره، ويقضى عليه.

أما عن إلهام عمر، فقد ثبت بالحديث «قد كان فى الأمم قبلكم محدثون، فان يكن في أمتى أحد فعمر منهم»[4].

وجاء ابن تيمية فيما بعد، يتخذ من الهام عمر دليلا علي إمكان المعرفة القلبية للترجيح بين الأدلة، لأن هناك نورا يهدى القلب، ولكنه يشترط لصحة هذا الدليل أن يكون مسبوقا بنص فيصبح دور الإلهام القلبى مرجحاً لطلب الحق «إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة»[5].

ولكن ابن تيمية يحتاط هنا، لأن المحدث يأخذ عن قلبه- وهو ليس معصوما يحتاج إلى عرضه علي ما جاء به النبى ﷺ. ولهذا كان الخليفة الثانى لا ينازع أصحابة بدعوى أنه محدث وملهم ومن ثم يفرض عليهم آراءه- ولكنه كان يناقشهم ويناقشونه، ويحتجون عليه بالكتاب والسنة[6].

وفى النهاية .. مات عمر بطعنه غادرة، ولكنه خرج من الدنيا «نقى الثوب بريئا من

---

(1) ابن حنبل - الزهد ص ١١٨.
(2) ن . م ١٢٥.
(3) ن . م ١١٩.
(4) ن . م ١٢٢.
(5) النووى - شرح صحيح مسلم جـ ٥ ص ١٥٠.
(6) ابن تيمية - السلوك ص ٤٧٧.

العيب»[1].

٣- عثمان بن عفان رضى الله عنه (٣٥ هـ= ٦٥٥م):

وكما ستشهد عمر بن الخطاب، وكانت الشهادة أيضا من نصيب الخليفة الثالث الذى يقتل منكبا على المصحف يتلو آيات الله، وتحققت نبوءة الرسول ﷺ يوم كان واقفا معه على الجبل فاهتر فركضه الرسول وهو يقول «اسكن . ليس عليك إلاّ نبى أو صديق أو شهيد»[2].

ولن نتناول الجانب السياسى الذى تضخمت به المصادر وجذبت اهتمام علماء الإسلام للتحليل والدراسة مع الانقسام بين أهل السنة والشيعة في موقفهم منه وانفجار الأحداث الواحد تلو الآخر، ونكتفى بالقول بأن ما دار حوله من جدال حجب الكثير من مآثره، وصدق ذو النون المصرى حين رأى أن أحد الطرق التى دخل منها الفساد على المسلمين هو تصعيدهم لأسباب الخلافات واتخاذها حجة لانفسهم، ودفنوا أكثر مناقب السابقين[3]، ذلك لان الانصراف إلى تسجيل الانشقاقات أدى إلى طمس معالم شخصية أحد الخلفاء الراشدين.

والذى نقصده هو الناحية المتصلة بموضوعنا، وهى زهد ذى النورين ومضمون الحياة الوجدانية عنده: فقد اشتهر بأنه كان من التجار الاثرياء ، خصص جانبا كبيرا من ثروته لصالح المسلمين، فقام بتوسيع المسجد، جهز نصف جيش العسرة[4].

الخليفة الثالث من الصحابة العشرة المبشرين بالجنة ومع هذا فقد انكب على العبادات قانتا آناء الليل خائفا من المصير في اليوم الآخر، راجياً رحمة الله تعالى ورضاه. وهذا هو تفسير ابن عمر للآية ﴿**أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه..**﴾سورة الزمر أية ٩، إذ قال ابن عمر إن المقصود بهذه الاية هو عثمان بن عفان رضى الله عنه وأرضاه[5].

---

(١) ابن تيمية – الفرقان ص ٧٠.
(٢) ابن عبد البر – الاستيعاب ق ١ ص ١١٥.
(٣) الشاطبى – الاعتصام جـ١ ص ١٠٨.
(٤) ابن الجوزى – صفة جـ ١ ص ١١٦.
(٥) ن . م ١٨٨.

متنقلا إلى نفس العظة التى وعظهم بها أبو بكر – فيما أشرنا إليه من قبل – وتتلخص فى التنبية إلى المصير المحتوم علي الجميع من «أبناء الدنيا وإخوانها الذين أثاروها وعمروها ومتعوا بها طويلا»[1]، ولكنها لفظتهم كما لفظت غيرهم.

ويتطرق بنا فى خطبة أخرى إلى الحث علي تقوى الله – فان تقواه جنة – والانخراط فى الجماعة بدل التحزب والفرقة، محذرا من الانشغال بالدنيا لأنها الفانية «فلا تبطرنكم الفانية ولا تشغلنكم عن الباقية»[2].

ومن مظاهر زهده أنه كان يطعم المسلمين الطعام الشهى «ويدخل إلي بيته فيأكل الخل والزيت»[3]، وأنه كان يصوم النهار ويقوم الليل الا هجعة من أوله. ثم اتخذه الصوفية فيما بعد – كما يذكر الهجويرى – مثلاً أعلي للتضحية بالروح والمال فى سبيل الله[4].

وكان ينهل من مصدر الإسلام الأول – كتاب الله – كل ليلة لا يشغله عنه شاغل، وكأنه عندما يقرأ المصحف يزداد قربا من الله تعالى. لئن كانت العبارة التى أوردها ابن حنبل وهى «وما أحب أن يأتى على يوم ولا ليلة إلا أنظر فى كتاب الله»[5] تعنى القراءة فى المصحف والمداومة على ذلك، إلا أن تعبيره يدعو إلى النظر بأعمق من مجرد هذا القصد المباشر . والظاهر إن ذا النورين يعبر عن إحساسه بأنه بقراءة المصحف يشعر بأنه يزداد اقترابا من الله، ويلتقى بمتعة يود الاستمرار فى الاغتراف منها، فلا يحب أن تنقضى الآيام واليالى بدونها .

وظل يقرأ فى الكتاب الي أن اختلطت دماؤه بكلماته، وأصبحت خاتمة حياته عنوانا على التقاء النظر بالتطبيق، والقول مع العمل

---

(١) ن . م والصفحة.
(٢) ن . م ص ١٤٩.
(٣) ابن حنبل – الزهد ص ١٢٩.
(٤) ابن عبد البر – الاستيعاب ق ٣ ص ١١١٥
(٥) ن . م ص ١٢٨.

٤- علي بن أبى طالب رضى الله عنه (٤٢ هـ = ٦٦٠م):

وعندما قتل عثمان تحققت نبوءته وانشق المسلمون واختلفوا ثم أخذ يستفحل الانشقاق حتى انفجرت موقعة صفين بين على ومعاوية . يذكر لنا ابن عبد البر أن المسلمين انقسموا ثلاثة اقسام «أهل دين يحبون عليا، وأهل دنيا يحبون معاوية، وخوارج».

وأصبح لشخصية على جاذبيتها الخاصة لدى الزهاد والصوفية فيما بعد، وتداخلت اصطلاحات أسماء الصوفية مع أسماء أئمة الشيعة، كالأوتاد والابدال وغيرها، ولا بأس أيضا عند الصوفية من قبولهم- بل تأييدهم - الحديث الذى يربط الصوفية وبينهم على الذى ألبسة النبىﷺ خرقة الصوفية.

واذا كانت حجة الصوفية فى وضع الإمام علي بعد الرسول صلوات الله عليه، على رأس قائمة الشيوخ الذين يحرصون علي الارتباط بهم وتسلسل لبس خرق التصوف منهم، فإن ما يدعو إلى الدهشة أنه مع ما تحفل بها المصادر عن أخبار بارزة لابن عم الرسول، وهى شجاعته النادرة فى الحروب، واشتراكة فى معظم المعارك العسكرية وخروجه ظافرا منتصرا منها. ينقل لنا صاحب(اللمع) ما نسب إلى الجنيد بقوله «لولا أنه اشتغل بالحروب لأفادنا من علمنا هذا معانى كثيرة، ذاك امرؤ أعطى علم اللدنى»(١)، وسنناقش صفة العلم بعد قليل. فلم يكن اذن معتكفا متأملا، متسربلا في خرق الصوفية - كما يحاول دعاة التصوف تصويره ولكنه فى الحقيقة كان صاحب راية رسول اللهﷺأثناء القتال(٢)، ولم يكن يرد حتى يفتح الله عليه(٣).

وظل معتزا بسيفة الذى كان كثيرا ما كشف به الكرب عن الرسول ولم يبعه إلا لحاجته الشديدة لثمنه لأنه لو كان عنده ثمن إزار ما باعه(٤).

وسنحاول أن نوضح رأى السلف فى كل هذا فى المواضيع المختلفة من البحث. أما الآن فاننا سنتابع عرض الزهد عند الخليفة الرابع.

---

(١) الطوسى - اللمع .. ص ١٧٩هـ
(٢) ابن سعد - الطبقات جـ ٣ ص ٢٥.
(٣) ن . م ص ٣٨ ، كتاب الزهد ص ١٣٣.
(٤) ابن الجوزى - صفة جـ ١ ص ١٢٣ والزهد ص ١٣٢.

إننا إذا ما اعتمدنا على كتب التاريخ، قابلتنا أحاديثه الكثيرة المتشعبة في وصفه للدنيا فالعيش فيها مذموم والرخاء فيها لا يدوم»[1]، وتدلنا تصرفاته علي الزهادة والتقشف حتى كان يلبس الإزار المرفوع، فسئل عن السبب فأجاب «يقتدى بي المؤمن ويخشع له القلب»[2].

ولكن هذه الصورة الواقعية ، نراها تتضخم في المصادر المختلفة التي تمدنا بمعلومات وفيرة عن دعواته المتلاحقة للمسلمين، ومواقفه في النصح والوعظ، وهي تفوق من حيث كثرتها ما تركه لنا أصحابه السابقون عليه.

وتعليل هذه الظاهرة قد يتضح إذا ما تأملنا موقفه الصعب الدقيق الذي ينفرد به عنهم، لأن أهل الشام انشقوا عليه برئاسة معاوية وأعوانه أنفسهم خرجوا عليه وحاربوه. كذلك اصطدم منذ بداية توليه الخلافة بمشكلة المطالبة بدم عثمان التي كانت سبباً لموقعة الجمل.

ومن هذه المعارك المتلاحقة المحتدمة، انصهرت شخصية هذا الفارس العظيم، واكسبته التجارب القاسية نظرة للحياة والناس ، فضلا عن سياق صحبته وعلمه، وكانت وسيلته هي التعبير عما يجيش في صدره وما يعتمل في خواطره في مناسبات شتى فأفضى الينا بهذه الخواطر المستفيضة التي تلقفها الشيعة من جانب، والصوفية من جانب آخر وأدخلوها في إطار نظرياتهم.

وأحبه أهل السنة والجماعة – السلف والخلف– ودافعوا عنه. وجاءت أخبار زهده ضمن كتابات شيوخهم أكثر اعتدالا، والحق أن موقفه من الزهد لا يتعدي الذي صاغه فيه أسلافه وإن لون عباراته طابع الحزن والاسى، واتسمت نزعته بالتعمق في دراسة النفوس وخباياها للسبب الذى قدمنا به حديثنا. فنظرية الخوف قد ظهرت قبله كما عرفنا، وكانت تحوم حول الحزن ويبدو أنه ممن وضع البذور الأولى، فكثيرا ما شوهد في محرابه «قابضا علي لحيته يتململ تململ السليم، ويبكى بكاء الحزين»[3].

---

(١) ابن الجوزى – صفة جـ ١ ص ١٢٥.

(٢) ابن حنبل – الزهد ص ١٣١ وابن سعد – الطبقات جـ ٣ ص ٢٨ وصفة جـ ١ ص ١٢٣.

(٣) ابن الجوزى– صفة جـ ١ ص ١٢٢.

ولكن التشيع واضح فى التصوف المتأخر، ولهذا كان من الأفضل ليكون البحث أقرب إلى الحياد، وعدم الاقتصار علي مصادر التصوف وحدها. فلو اقتصرنا على كتب الصوفية لأصبح أئمة المسلمين جميعا صوفية. وإن نظرة فاحصة لكتاب أبي نعيم الاصفهانى تبرهن على ما نحاول اثباته، ذلك لأنه وضع الخلفاء الأربعة في عداد الصوفية

ولكى تصبح دراستنا عن زهده أقرب أقرب إلى الحياد، فاننا سنستقصى أخباره من مصدرين: أحدهما شيعى معتدل وهو تاريخ اليعقوبى والثانى كتاب (الزهد) لابن حنبل.

إن الخليفة الرابع يصف الدنيا فى حالة ضيقه بشيعته حيث يسميهم «شرار خلق الله إلاّ من رحم الله». ويشكو من افتراقهم عنه، ويجد العزاء فى أن الدنيا هى كما وجدها «محنة الصالحين»، ويدعو الله أن يكون منهم- أى من الصالحين!![1].

ولكنه في موضع آخر، يعود فيصف الدنيا بأنها «دار صدق لمن صدقها ودار عافية لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود فيها. مسجد أحباء الله. ومهبط وحيه ومصلى ملائكته الخ...»[2]، ولا تعارض بين الاثنين لأنه فى تعريفه الأول يعبر عن ضيقه ومحنته بأتباعه، فانعكس ذلك على نظرته للدنيا. وهكذا تتشكل وفق ما يصادفه المرء فيها من صنوف المتاعب، وألوان السعادة، وكأنها كالوعاء الشفاف الذى يتخذ لون ما يحتوى من السائل. نستدل بسرورها على ذلك من باقى التعريف الثانى إذ يقول عنها «مثلت بيلاها البلاد، وشوقت بسرورها السرور، راحت بفجيعة، وأبكرت بعافية. ترغيبا وترهيبا وتحذيراً وتخويفا»[3] .

كذلك يرى أن الجمع بين حزبى الدنيا والآخرة محمل فيقول «المال والبنون حزب الدنيا و العمل الصالح حزب الآخرة، وقد يجمعها الله لأقوام»[4] فلم تقلقه إذن مظاهر الثراء وكثرة الأولاد بقدر ما يهتم بالبواعث والدوافع النفسية الخبيثة التى تكمن وراءها، فيقول «إن أخوف ما أخاف عليكم اثنين طول الأمل واتباع الهوى، فأما طول الأمل

---

(١) اليعقوبى – تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ١٨٠

(٢) اليعقوبى – تاريخ اليعقوبى جـ ص ١٨٤.

(٣) ن . م والصفحة.

(٤) ن . م ١٨٣.

فينسى الآخرة، وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق»[1].

ولكنه لم ينصح بالانقطاع والعزلة وحياة الرهبنة، وكيف يفعل وهو القدوة في ميدان الشجاعة والفروسية؟ وكان الرسول ﷺ «ليبعثه ويعطيه الراية فلا ينصرف حتي يفتح له»[2]. كما ظل يحارب عن حقه فى الخلافة حتي نهاية حياته.

ولم يخرج أيضا فى حديثه عن العلم عن الإطار الإسلامى، أى لم يدع لنفسه العلم اللدنى، ولكنه العلم الذى يقصد به معرفة أمور الدين وأحكامة والتفقه فيه فان «للعالم ثلاث علامات: العلم بالله وبما يحب الله وبما يكره الله»[3] فهو الإيمان أولا، ثم معرفة أحكام الحلال والحرام– أى ما يحب الله وما يكره.. وأكد الجانب التنفيذى للعلم إن صح التعبير– لأنه يقرن بين العلم والعمل، فينصح المسلمون بقوله «تعلموا العلم تعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله»[4]، ثم أتت نظريات التصوف فجعلته من أصحاب العلم اللدنى.

٥– أبو الدرداء رضى اله عنه:

كان أبو الدرداء من كبار الصحابة «ويختلفون هل شهد بدرا أم لا»[5]، واتجه إلى الحث على طلب العلم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنظر في ملكوت الله للعظة والعبرة. فالتفكر ساعة عنده خير من قيام ليلة، والعمل المفضل لديه هو التفكر والاعتبار فيقول «تفكر ساعة خير من قيام ليلة»[6]. ولهذا وصفته زوجته بأن أفضل أعماله «التفكير والاعتبار»[7].

وأبو الدرداء أكثر ما يعنى بالتقوى الحقيقية عبادة الله بإخلاص دون تظاهر أو غرور، وتفضيل العمل للآخرة والزهد فى الدنيا لزوالها وفنائها إذ يقول «اذكر الله عز وجل فى السراء ويذكرك فى الضراء، فاذا أشرفت على شيء من الدنيا فانظر إلى

---

(١) ن . م ١٨٤ وكتاب الزهد لابن حنبل ص ١٣٠.

(٢) ابن حنبل – كتاب الزهد ص ١٣٣.

(٣) تاريخ اليعقوبى جـ٢ ص ١٨٣.

(٤) ابن حنبل – كتاب الزهد ص ١٣٠

(٥) ابن الجوزى صفة ص ٢٥٧.

(٦) ابن سعد – الطبقات جـ ٧ ص ٣٩٢.

(٧) ابن حنبل – الزهد ص ١٣٥.

ماذايصير»[1].

وزاول التجارة والعبادة معا، فلما وجد أنهما لا يجتمعان اكتفى بالعبادة، وترك التجارة[2].

ولا ينبغى أن نفهم من هذا أنه مجرد تصوف اتخذه بوحي من رغبة عابرة، أو تفضيل موقف على آخر، فالحقيقة أن لموقفه هذا أصلا فى الكتاب، فقد قراء آيتين أحدهما ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ -آية ٢٧٥ البقرة فإن أبا الدرداء مع تسليمه وتصديقه بالآية التي تحلل البيع الذى يعود عليه شخصيا بثلثمائة دينار حلالا طيبا، فقد فضل علي هذا المال، اشتراكه في صلاة الجماعة بالمسجد في الأوقات كلها، لينطبق عليه قول الله عز وجل ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾، آية ٣٧ النور﴾[3].

ومن النصوص التى أوردها ابن الجوزى ما يستشف منه أحوال المسلمين في عصر أبى الدرداء إذ يقول «والله ما أعرف فيهم شيئا من أمر محمد ﷺ إلا انهم يصلون جميعا»[4].

وأعجبته ظاهرة إعلان الزهد، فأفصح عن رأيه المتضمن أن خشوع المنافقين أن يرى الجسد خاشعا و القلب ليس بخاشع[5]، ونهر امرأة -رأى بين عينيها أثر السجود - وله سمته الظاهرة كنقشة الشاه فقال لها «لولم يكن هذا بين عينيك لكان خيرا لك»[6].

ونحن نعلم أنه مات سنة ٣١ أو ٣٢هـ (٦٥١ أو ٦٥٢م) بدمشق حيث ولي القضاء هناك، أى أنه شاهد ثراء المسلمين ومظاهر الترف .والإقبال على الدنيا، فوقف فى وجه هذا التيار الجديد الذى لم يألفه من قبل زمن النبى ﷺ، محذرا المسلمين من التكالب عليها، ووصفها بأنها دار كدر لا ينجو منها الا أهل الحذر[7]، والتزم بتطبيق هذه النظرية على نفسه.

---

(١) ابن الجوزي صفة ص ٢٥٨.
(٢) ابن سعد - الطبقات جـ ص ٣٩٢ وابن حنبل - الزهد ص ١٣٧
(٣) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٧.
(٤) ابن الجوزي صفة ص ٧٥٩ وابن حنبل - الزهد ص ١٣٨.
(٥) ابن الجوزى صفة ٢٦١ .
(٦) ابن حنبل - الزهد ص ١٣٨.
(٧) ابن عبد البر ، الاستيعاب ق ٣ ص ١٢٢٩.

وهذا يذكرنا بما نحاول اثباته، وهو الجمع عند الأوائل بين النظر والتطبيق، فليس المذهب مجرد مواعظ تلقى، وكلمات تقال، ثم تنسى، وإنما هو موقف وسلوك في نفس الوقت. بل أصبح السلوك أحيانا في المقام الاول.

والأمثلة كثيرة علي ما نقول : منها أن زوجة أبي الدرداء شكت من نفاد الدقيق ، فكان جوابه لها «إن أمامنا عقبه كؤود، المخفف فيها خير من المثقل»(1).

ألسنا نجد هنا سلوكا علميا لرأية في وقوف المال الكثير- الذى لا يؤدي صاحبه حق الله فيه- حجر أمام صاحبه يوم الحساب؟

ولئن كان يدعو إلى الرفق في المعيشة، أى الاقتصاد فيها والابتعاد عن الإسراف، ويعتبر ذلك من التفقه- أى من الحكمة فإنه يدعو إيضا أصحاب الأموال إلى أن يؤدوا حق المال، فإن لم يستطيعوا، فإنه ينبغي عليهم الاكتفاء بالحد الذى يستطيعون معه أداء الشكر عنه، أى «لاتجمع مالا تستطيع شكره» لأن المال المؤدى عنه حق الزكاه يساعد صاحبه على النجاة يوم القيامة. أما صاحب المال الذى لم يطع الله، فإن ماله يقف حجر عثرة في سبيله يؤمئذ.

وكان أبو الدرداء يبغض أكثر ما يبغض جامع المال يفغر فاه، كأنه مجنون يجتذبه ماعند الناس، ويغفل ما عند الله، ويود لو واصل الليل بالنهار للاستكثار من ماله «وماذا ينفعه ماله وعمره يقصر؟»(2).

وهو يتذكر الموت دائما، يستمد منه موعظة بليغ، ويشعر بالخوف من يوم الحساب، وترتعد فرائصه لهوله، فينصح المسلمين بالعمل من أجله. إنه يهتز لهذا المصير الذى سيلقاه الجميع، ويرى الموت فوق رؤوس الأحياء: سأله رجل في جنازة عن صاحبها فأجابه بقوله «هذا أنت .. هذا أنت»؛ مستشهدا بالاية ﴿**إنك ميت وإنهم ميتون**﴾ آية ٣٠ سورة الزمر(3).

كذلك يحب الفقر عن الغنى، لأنه يجعله متواضعا لربه، كما يحب المرض أيضا

---

(١) ابن حنبل – الزهد ص ١٣٧.
(٢) ن . م ١٤٣ وصفة ص ٢٦٢.
(٣) ابن حنبل – الزهد ص ١٣٤.

لانه يكفر عن خطاياه فيقول «أحب الفقر تواضعاً لربى وأحب الموت اشتياقا إلى ربى، وأحب المرض تكفيرا لخطيئتى»(١).

وقد أورد الكلاباذى (٣٨٠ = ٩٩٠م) هذه العبارة نفسها ضمن الاقوال التى ذكرها الصوفية فى مقام السكر،واعتبر حالة قائلها أتم من صاحب السكر، لأن الثانى يقع على المكروه من حيث لا يدرى غائبا عن وجود التكره، بينما المتأسى بمثل قول أبى الدرداء «يختار الالآم على الملاذ، ثم يجد اللذة فيما يؤلمه لغلبة شهوة فاعله» (٢) .

بمثل هذه الإضافة التى يضعها الكلاباذى، نستطيع أن نستنتج إلى أى حد حاول دعاة التصوف تأويل عبارات السلف، فإن لم تكن النصوص متطابقة مع ما يريدون الترويج له من أفكار، فلا بأس من تقريبها- أو حتى تأويلها- حتى تخرج عن قصد صاحبها، لكى تتفق مع ما يهدفون اليه.

ان مثل فكرة السكر- أو مقام السكر عند متأخرى الصوفية- لم تكن تخطر على بال لأبى الدرداء وهو يقول عبارته الآنفه الذكر. والأقرب إلى الصحة أن أبا الدرداء- وهو الصحابى الذى حدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم- سمع الحديث الذى يشير إلى ابتلاء المؤمن، ونصه «ألا تحبون أن تكونوا أصحاب بلاء وأصحاب كفارات؟ فوالذى نفس أبى القاسم بيده أن الله ليبتلى المؤمن بالبلاء، فما يبتليه الا لكرامته عليه، لأن الله قد أنزل عبده منزلة لم يبلغها بشىء من عمله دون أن ينزل به من البلاء فيبلغه تلك المنزلة»(٣).

ولما مرض لم يشتك بسبب المرض، إنما كان يشكو ذنوبه، فلم يطلب دواء لدائه وإنما أجاب من سأله عما يشتهى، بأنه يشتهى الجنة ولم ير سببا يدعو احضار طبيب لأن الله تعالى هو الذى أضجعه وهو القادر وحده على شفائه(٤).

إن سيطرة الايمان على قلبه مكنت من عبوديته لله تعالي وحجبت عنه كل ماعداه.

---

(١) ابن سعد - الطبقات جـ٧ ص ٣٩٢.

(٢) الكلاباذى - التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١١٧.

(٣) ابن عبد البر - الاستيعاب ق ٤ ص ١٧٢٧.

(٤) ابن حنبل - الزهد ١٣٤.

فهل كانت مثل هذه الأقوال، مقدمة لنظرية نقد العليه وإسقاط الأسباب التى طورها الغز إلى فيما بعد؟

إن أبا الدرداء- كما سنرى بعد قليل - يربط بين الانتصار في الحروب، وبين الأعمال الصالحة. أما عن نفسة ، فلم ير لها عملا مشابها، فاستسلم فى مرضه لله وحده، استسلام العبد المقر بذنوبه.

ومن الغريب أنه كان يحض علي إتباع الكتاب السنة وحدهما- واستبعد الاقتداء بالصحابة فى ذلك الوقت المبكر، ويبدو أنه وجد أسبابا لذلك فيقول (لا تغترن بصحابة رسول الله ﷺ، فاننا عشنا بعده دهرا طويلا والله أعلم بالذي أصبنا بعده)[1].

وينحصر مذهبه الأخلاقى فى الدعوة للأخوة بين المسلمين بالنصح لهم وموعظتهم والدعوة والعفو لانه «ما تجرع مؤمن جرعة قط أحب إلى الله عز وجل من غيظ كظمه فاعفوا يعزكم الله»[2]. وينصح بالاكثارمن ذكر الموت حتى يقلل الذاكر من آفتى النفس: الحسد والبغى[3] ويستعيذ من خشوع الرياء.

أما أشد الآفات خطرا، وهي المانعة لصلاح الناس فهى الشح، والهوى،وإعجاب كل ذى رأى برأية[4].

ثم يضع أفكاره كلها فى مجال الأخلاق، معبرا عنها بكلمته الجامعة «البر لا يبلى، والإثم لا ينسى، والديان لا ينام، فكن ما شئت، كما تدين تدان»[5].

أما الاعتكاف الذى حض أبو الدرداء عليه، فهو لزوم البيت لأنه يكف الجوارح ويحصن المعتكف ضد فتن الأسواق لأن الأسواق تلهى وتلغى[6].

ولكن ينبغى أن نوضح أن تفضيله للعزلة لم يكن مظهراً سلبيا بقدر ما كان طريقا يفضلة حتي لا يشارك فيما يشارك فيه الغير من تصرفات قد تجلب له الخطايا. فقد كان قاضيا بدمشق، وعده تكليفا خطيرا ومسئولية جسيمة تبعث علي الخوف ،فلما هنأه

(١) ابن الجوزي – صفة ص ٢٦٠.

(٢) ن . م ٢٦٠.

(٣) ابن حنبل – الزهد ص ١٤٣.

(٤) ن . م ١٣٦.

(٥) ن . م ١٤٢.

(٦) ابن حنبل – الزهد ص١٣٥ وابن الجوزي – صفة ٢٦٣.

أحدهم بالقضاء أجاب «لو علم الناس ما في القضاء لأخذوه بالدول رغبه عنه وكراهية له»(1).

وهكذا، فإن كراهية الاختلاط لم تمنعة من القيام بمسئوليتة كقاضى وأدائه لهذا الدور في خدمة المسلمين. فلم يكن إذا سلبيا منعزلا عن الحياة الاجتماعية، لا سيما إذا عرفنا أن القاضى كان خليفة الأمير إذا غلب(2).

وقد أفرغ أبو الدرداء رأية في التوكل وتفضيلة للتقوى عن شئون الحياة الدنيا في قالب شعرى جامع يقول فيه:

يريد المرء مناه ويأبى الله الا ما أراد

يقول المرء فائدتى ومالى وتقوى الله أفضل ما استفادا(3).

ويذكر صاحب الطبقات الكبرى أنه كان من عبدة الأصنام قبل إسلامه. ومثل هذا النص ينبغى أن يوجهنا إلى حقيقة هامة، وهي أن الديانات السابقة لم يكن لها تأثير على هؤلاء الصحابة، لأن البيئة الإسلامية المبكرة بمؤثراتها الدينية- وكان حامل لوائها النبي ﷺ- كان لها أثرها الوحيد والحاسم. ان شخصية الرسول كانت موضع جذب وإشعاع في محيط الصحابة بحيث طغت تعاليم الإسلام عما عداه فى هذا الدور المبكر.

وكان أبو الدرداء يهتم بأخبار الغزو وانتصار المسلمين تثبيتا لأمر الجهاد، وينصح المحاربين بطاعة الله لأن الطاعة عنده هي وحدها الكفيلة بالنصر فى الغزو لأفراد الجيش «اعمل عملا صالحا قبل الغزو فإنما تقاتلون الناس بأعمالكم. ويرى العكس، أى أن الهزيمة سببها عصيان الله، لا فرق فى ذلك بين أمة وأخرى. فقد بكى يوم فتح قبرص مما أثار أصحابة، فسألوه عن سبب بكائه فى يوم كان ينبغى عليه أن يشارك المسلمين أفراحهم.

وما أبلغ العبارة التى قالها شارحا السبب؛؛ قال «ما أهون الخلق علي الله اذا هم

---

(٦) ابن سعد – الطبقات ص ٣٩٢.

(٢) ابن عبد البر – الاستيعاب ق ٣ ص ١٢٣٠.

(٣) ن . م ق ٤ ص ١٦٤٨.

تركوه أمره. بينما هى أمة قاهرة، وظاهرة لهم الملك، تركوا أمر الله عز وجل، فصاروا الي ما ترى!![1].

فقد رأى أن علة الهزيمة لأهل قبرص حينئذ هو العزوف عن طاعة الله. وبالمثل سنجد ابن تيمية فيما بعد الي التاريخ نظرة المفسر الناقد، ويعدد المواقع التى هزم فيها المسلمون بسبب عصياهم لأوامر الله ونواهيه.

وتجتمع فى أبى الدرداء خصال عدة، كلها تبلغ المرتبة الأولى فى العلم والعمل. فقد كان فارساً، عالما، ومن علية الصحابة، ومن المحدثين عن النبى ﷺ.

هكذا يصفه ابن سعد. ويضيف إلي ذلك كله صفة لها أهميتها في الحياة الوجدانية، فيعده من أهل النية. وقد وفق صاحب الطبقات بإطلاق هذه الصفة عليه، لأنها تعنى الحياة العميقة الداخلية التي عبر لنا عنها بكلماته السابقة.

ونستطيع أيضا أن نستدل من هذه الصفة عن السبب الذى من أجلة ضمه ابن تيمية إلى الصحابة الذين طغى عليهم طابع المضمون الروحى.

٦- أبو ذر الغفارى رضى الله عنه (٣٢هـ=٢ ٥ م):

ترتبط شخصية أبى ذر الغفارى بفكرة الزهد التى جعلت اسمه بارزا فى هذا المضمار، بسبب تلك الحادثة التي وقعت بينه وبين معاوية، رضى الله عنه ونعنى بها وقوفه فى وجهة معارضا مظاهر البذخ والترف واختلافهما فى تفسير الآية ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله**﴾ سورة التوبة آية ٣٤ اذ ذهب معاوية إلى أنها نزلت في أهل الكتاب، بينما قال أبو ذر «نزلت فينا وفيهم»[2].

وكان أبو ذر مشدوها للتغيرات التى أحدثها معاوية بالشام، حينما لم تعجبه تصرفاته فى أموال المسلمين، تذكر سؤال الرسول ﷺ له «يا أبا ذر، كيف أنت اذا كانت عليك أمراء يستأثرون بالفيء؟»[3] وسنوضح اجابة أبي ذر بعد قليل.

وأصبحت حادثة معارضته لمعاوية وموقف الخليفة عثمان بعدها منه أحد المنحنيات

(١) ابن حنبل –والزهد ص ١٤٢.

(٢) ابن سعد – الطبقات جـ٤ ص ٢٢٦.

(٣) ابن سعد – الطبقات جـ٤ ص ٢٢٦.

التى وقف عندها الشيعة محاولين إبراز آثارها الدينية والسياسية، واتخذوا من أبى ذر ركنا من أركان الشيعة الأوائل، وضخموا من واقعة انتقالة إلى الربذة، لمحاولة تصويرها بما يشبه الاضطهاد والنفى.

إن الصحابى الزاهد الذى حرص على أن يلقى الرسول صلوات الله عليه على نفس الحال التى فارقه عليها[1]، ونظر إلى كل زيادة فى الأموال على أنها فائض عن الحاجة ينبغى توجيهه للصالح العام، وكان يطبق علي نفسه هذه القاعدة بدقة، فقد عرض عليه بعض القوم يوما النفقة فاعتذر عن قبولها، قال «عندنا أعنز نحتلبها وأحمر ننقل عليها ومحرر يخدمنا وفضل عباءة. إنى أخاف الحساب»[2] وفي عبارة أخرى «أنا أتخوف الفضل».

ورفض مرة أن يدخر الفائض من عطائه لأن «خليلى عهد إلى أن أى مال ذهب أو فضه أوكى عليه فهو جمر علي صاحبه حتى يفرغه في سبيل الله»[3]، ولهذا فهو يرى أن ذا الدرهمين أشد حسابا من ذى الدرهم[4].

وقد خشى معاوية رضى الله عنه من هذا المبادئ التي يعلنها أبو ذر على الملأ حتى نادى مناديه بألا يجالسه أحد[5]، وبعث لعثمان رضى الله عنه للتصرف في أمره.

وقد وقلنا في صدر هذا الكلام بأن هناك اختلافا فى روايتى الشيعة وأهل السنة عن واقعة ذهاب أبى ذر إلى الربذة، فقد صورتها المصادر الشيعية بصورة الإبعاد والنفي، وأجمعت مصادر أهل السنة على أنه خرج معززا مكرما.

وفيما يلى مقارنة بين مصدرين، أحدهما شيعى والآخر سنى:

يذكر اليعقوبى فى تاريخة أن أبا ذر كان يجمع الناس حوله ويقف على باب دمشق بعد صلاة الصبح فيقول «جاءت القطار تحمل النار، لعن الله الآمرين بالمعروف والتاركين له، ولعن الله الناهين عن المنكر والآتين له»[6].

---

(١) ن.م ٢٢٨.

(٢) ابن حنبل- الزهد ص ١٤٦ - ١٤٧ والطبقات لابن سعد جـ ٤ ص ٢٣٥

(٣) ن . م ٢٢٩ والذهد ص ١٤٦.

(٤) ابن حنبل - الزهد ص ١٤٧.

(٥) ابن سعد - الطبقات جـ ٤ ص ٢٢٩.

(٦) اليعقوبى - تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ١٤٨.

ولما كتب معاوية الى عثمان رضى الله عنه أمره بأن يحمله على السفر إلى المدينة لمقابلته، وأثناء مناقشة أبى ذر لعثمان، تلمح الاتجاه الشيعى دون عناء، حيث يحتد عثمان رافضاً إجابة رغبة أبى ذر فى الذهاب إلى مكة أو الكوفة أو البصرة. وعندما يتساءل أبو ذر «أتخرجنى من حرم رسول الله ﷺ؟» يجب عثمان « نعم . وأنفك راغم»[1].

ونستبعد صحة هذه الرواية، لأن المناقشة تدور بلغة لم نألفها فى التخاطب بين الصحابة، لاسيما عندما نصطدم بتعبير «وأنفك راغم»، فهو لا يتفق مع طباع عثمان بن عفان الذى لم نسمع منه كلمة نابية واحدة، حتى مع الغوغاء الذين أرادوا قتله، وهو الذى وصفه الرسول بأنه أصدق صحابته حياء.

أما المصادر السنية، فقد أثبتت أنه وفد على عثمان بناء على استدعائه له وأنه طلب منه المكوث بالمدينة، فاختار أبو ذر الربذة لأنها كانت مسقط رأسة، معتذرا عن الحياة بالمدينة ، وأعلن «لاحاجة لى فى دنياكم»[2].

والنص الذى يدور حوله المعنى نفسه، أورده بن حنبل كالاتى:[قال عثمان: يا أبا ذر، قم عندما تغدو عليك اللقاح وتروح، فقال: لاحاجة لى فيها، وقال إن الربذة كانت لى منزلا فائذن لى أن آتيها فأذن له[3].

وانتقل أبو ذر من أرض الشام إلى الربذة عن طواعية مستجيبا لأولى الأمر كما أوصاه النبي صلوات الله عليه، لأن الصحابي الزاهد كان قد أجاب عن السؤال الذي مر بنا في بداية حديثنا عن الأمراء الذين يستأثرون بالفيء بقوله «اذا والذي بعثك بالحق أضرب بسيفي حتي ألحق بك»[4].

ولكن الرسول ﷺ أرشده إلى ما هو خير من ذلك، قال له «اصبر حتى تلقاني»[5].

---

(١) ن . م والصفحة (٢) ابن الجوزى – صفة جـ ١ ص ٢٤٣ وابن كثير – البداية والنهاية جـ ٧ ص ١٦٥.
(٣) ابن حنبل – الزهد– ص ١٤٨. (٤) ابن سعد – الطبقات جـ٤ ص ٢٢٦.
(٥) ابن سعد – الطبقات جـ ٤ ص ٢٢٦ ، ٢٣٥.

لقد صبر أبو ذر ولم يضرب بسيفه، واكتفى بأن يضرب المثل الأعلى فى تطبيق المبادىء التى يعتنقها، فأعطى ثوبه الزيادة لمن هو أحوج منه(١) . وظل يتقشف في معيشته حتى عاتبته زوجته للضيق الذى يأخذ نفسه وأسرته به، فأجابها «يا أم ذر، إن بين أيدينا عقبة كؤود وإن المخف فيها أهون من المثقل»(٢)، وهى العبارة التى يردد معناها صاحبه وأخوه أبو الدرداء. ولما كان قوته على عهد الرسول ﷺ صاعا من تمر، اكتفى بهذا المقدار متعهدا ألا يزيد عليه حتى يلقى ربه(٣).

ووهب أبو ذر نفسه للدعوة إلى المحافظة على الحال التى تركه عليها الرسول، ناصحا المسلمين باتباع الحياة التي ينبغي أن يحيوها، فهو الناصح الشفيق عليهم «يا أيها الناس، إنى لكم ناصح، إنى عليكم شفيق. صلوا فى ظلمة الليل لوحشة القبور، وصوموا الدنيا لحر يوم النشر، وتصدقوا مخافة يوم عسير»(٤).

وعندما أحس بدنو لأجل، لم تجد زوجته كفنا له، فاستبشر خيرا بقول الرسول ﷺليموتن رجل منكم بفلاة من الارض تشهده عصابة من المؤمنين» وود لو كان هو المقصود بالحديث.

وبكت امرأته لافتقادها الثوب الذي يسعه كفنا. وظلت على الطريق لعلها تعثر عمن يكفن زوجها، ولما أبصرت ببعض المارة من بعيد، ألاحت بثوبها فأقدموا عليها.

وكفنه فتى معهم من الأنصار فى ردائه الذى عليه وفي ثوبين من غزل أمه.

ومات أبو ذر، وكأنه أبى- بعد مماته أيضا- الا أن ينفرد بخصائص تتحقق له دون غيره من الصحابة. فقد أوصى امرأته وغلامه أن يغسلانه ويضعانه على قارعة الطريق. فعلا، تم له ما أراد.

وحين أقبل عبد الله بن مسعود فى رهط من أهل العراق، وعرفوا أبا ذر، أعانوا الغلام علي دفن صاحب رسول الله ﷺ وأجهش ابن مسعود بالبكاء مخاطبا اياه

---

(١) ابن سعد – الطبقات حـ٤ ص ٢٢٦، ٢٣٥.

(٢) ابن حنبل – الزهد ١٤٨.

(٣) ابن عبد البر – الاستيعاب ق ١ ص ٢٥٦.

(٤) ابن حنبل – الزهد ص ١٤٨.

«أخي وخليلي . عاش وحده، ومات وحده، ويبعث وحده، طوبى له»[1].

سلمان الفارسي رضي الله عنه (٣١-٣٢هـ=٦٥١-٦٥٢م):

تنازعه أهل السنة، كما تنازعه الشيعة بالحديث «سلمان منا أهل البيت»[2].إ الرواية السنية تتفق مع الشيعة من حيث بحثه الطويل قبل إسلامه عن العقيدة الصحح ومحاولاته العديدة السابقة في سبيل الوصول إلى رسول الله صلى الله عليه وسل

كان فارسيا من أهل أصبهان، واجتهد في صباه في المجوسية حتى ليحرص على النار موقدة لا يتركها تخبو.. ثم مر بكنيسة من كنائس النصارى ومال إلى المسي ولم يفتر عن البحث عن الحنيفية دين ابراهيم عليه السلام حتى عثر عليها واس عليها بواسطة المبعوث بها محمد ﷺ ، بعد أن تأكد من العلامات التي تنبىء به «يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة، وبين كتفيه خاتم النبوة»[3].

أعانه الرسول على فك الرق عنه، ويورد صاحب «الطبقات الكبرى» وقائع أسره بناء على طلب النبي ﷺ الذى أعانه بمثل البيضة من ذهب، فأعتق بعد ما المال المستحق عليه، ثم شارك المسلمين في موقعة الخندق[4]، وآخى الرسول بينه و أبي الدرداء[5].

وقد حاول ما سينيون أن يضع سلمان في اطار الشخصية الغنوصية. وينبغي الة هنا أن مصادر أهل السنة لا تنكر أنه اطلع على الكتب السابقة على القرآن، فإن . البر يذكر أنه «قرأ الكتب وصبر في ذلك على مشقات نالته، وذلك كله مذكور خبر إسلامه»[6]، وقد وصف سلمان بأنه صاحب الكتابين: الإنجيل والفرقان[7].

إلا أن سلمان الصحابى الكبير، كان فى الظروف الدينية والاجتماعية والسيا

---

(١) الاستيعاب ١ ص ٢٥٣.

(٢) كما ورد هذا الحديث أيضا على لسان على بن أبى طالب (الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٦)

(٣) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ٧٣ حتى ص ٧٦ ط بولاق ١٢٩٥هـ.

(٤) ابن سعد – الطبقات جـ ٧ ص ٣١٨.

(٥) ابن الجوزى – صفة ج ١ ص ٢١٦.

(٦) ابن عبد البر – الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٤.

(٧) ن . م ٦٣٦.

التى لم يكن هناك فيه صوت الإ صوت النبى ﷺ، ولا كتاب الاكتاب المسلمين الأوحد، فإن القول بأنه تأثر بالديانات السابقةبحيث طغى هذا التأثير علي عقيدته الجديدة– يحتاج إلى دليل حاسم.

لقد كان موقف سلمان المؤيد للإسلام قاطعا بدخوله فى عقيدة الإسلام أولا، ثم اخلاصه للدعوة في مشورته التى كانت سببا من أسباب الانتصار في غزوة الخندق. فهو الذي أشار بحفر الخندق اتباعا للطرق التى ألفها قومه استخدم خبرته فى نصرة الاسلام، وأفرغ جهده بعد ذلك فاشترك فى المعارك جنبا مع المسلمين ، ولم تفته إلا بدراً أو أحداً[1].

أما موضوع زهده– إلى جانب علمه– فقد أثبته من واقع حياته كلها بما فى ذلك الفترة التى قضاها أميرا للمداين حيث قدر عطاؤه عنها بما بين أربعة وخمسة آلاف، فكان يتصدق به كله ويأكل من عمل يده[2] .

وأثار دهشة المسلمين لأنه ظل يعمل بينما هو أمير المدائن، فلما راجعه بعضهم في ذلك، أجابهم بأنه يجب أن يأكل من عمل يديه.

وقد ظل بدون بيت يأوى إليه مدة طويلة كان خلالها يستظل بالشجر، ولما ألح عليه أحدهم بأن يبنى له بيتا، استفسر عن شكله فأجابه الرجل «أبنية إن قمت أصاب رأسك، وان اضطجعت فيه أصاب رجليك» فلما رأى سلمان منزلا بهذه المواصفات وافقه على بنائه.

كانت له عباءة واحدة يفترشها ويلبسها أيضا.

وكان الرسولﷺ قد آخى بينه وبين أبى الدرداء لتشابههما فى العلم والزهد[3]. ولكن يبدو أنه كان يفوق أخاه. فقد علم مرة أن أبا الدرداء يصوم الدهر ويقوم الليل، فأبدى اعتراضة على هذا السلوك، وذهب بنفسه اليه مبينا له الساعات التى ينبغى أن يقومها ليلا، وأرغمه على الإفطار فى يوم صيامه. ناصحا له «إن لنفسك عليك حقاً ولربك عليك حق وان لضيفك عليك حقاً وان

---

(١) ابن سعد – الطبقات جـ ٧ص ٣١٨.
(٢) الاستيعاب ق ٢ ص ٦٣٥ جـ ص ٢١٧
(٣) المكى – قوت القلوب جـ ٤ ص ١٤٧.

لأهلك عليك حقاً، فاعط لكل ذى حق حقه»[1].

ثم اتضح أن منهج سلمان فى العبادة أكثر صوابا حين ذهبا الى الرسول يحتكمان فأقر سلمان على ما فعله.

ان هذا الصحابى الزاهد سلك الطريق الإسلامى، وسار على السنة– سنة النبى صلى الله عليه وسلم. انه لم يترهب بدعوى التأثر بالمسيحية، بل - حدث العكس، عارض أبا الدرداء فى اهماله لزوجته لدوامه القيام والصيام. ولا شك أن الدافع كان تأثير الدين الجديد – الاسلام– وان لم يعد هناك أثر لمانويته أو مسيحيتة القديمتين فى نفسه.

كان للإسلام اذن التأثير الحاسم والنهائى فى شخصيته، فلم يمنعه العلم الأول أن يتبع العلم الآخر، وهو تعاليم القرآن وسنة الرسول صلوات الله عليه.

ولهذا كان على بن أبى طالب يصفه بءنه صاحب العلم الأول والآخر تعبيرا عن إحاطته بهما معا .

وتوفى سلمان فى خلافة عثمان بالمدائن[2]، فلم يشهد المنازعات التي دبت بين المسلمين منذ مقتل الخليفة الثالث.

هذه هى حياة الزهد التى اتضحت معالمها عند الصحابة، والتى ساروا فيها على طريق النبوة.

ويرى ابن تيمية أن العلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ عنهم، «كذلك من بنى الارادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية، على الإيمان والسنة طريق النبوة. وهذا طريق أئمة الهدى»[3].

ويذهب أيضا إلى أن علم النبوة – من الإيمان والقرآن– وما يتبعه من الفقه والحديث وأعمال القلوب قد خرج من الأمصار: المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام[4] وسائر الأمصار تبع.

لذلك فاننا سنلقى نظرة على هذه الامصار تباعا بادئين بالمدينة[5].

(١) الاستيعاب– ق ٢ ٦٣٧ وصفة جـ ١ ص ٢١٦ والشاطبي– الاعتصام جـ ٢ ص ٢٦– ٢٧.

(٢) ابن سعد– الطبقات جـ ٧ ص٣١٩. (٣) ابن تيمية– السلوك ص ٣٦٣. (٤) ن . م ٣٦١.

(٥) مع مراعاه الاختصار ونحيل القارىء الكريم الذي يود الاستزادة الى كتابنا (الزهاد الاوائل) طبعة دار الدعوة بالاسكندرية

أولا : المدينة

ظلت المدينة كما نعلم مقرا للخلفاء الراشدين الثلاثة الأول، وعاصمة للمسلمين، ثم تغيرت الأحوال والظروف السياسية لها بعد مقتل عثمان بن عفان رضى الله عنه.

وكانت المدينة بعيدة عن التحولات السياسية البعيدة الأثر، وبالتالى نأت بشيوخها عن الخوض فى الخلافات الناشبة بين المسلمين، وكان عبد الله بن عمر، أصدق مثال عن تفضيل الحياة العلمية الهادئة، بغية الدراسة والبحث بعيداً عن صخب المعارك وصليل السيوف.

وارتفعت المكانة الدينية للمدينة بصفة خاصة، لا لأنها كانت مقراً لمعظم الصحابة فاجتذبت اليها كل متعطش للمعرفة فحسب- كما يذهب الى ذلك المستشرق ساخاو[1]- ولكنها أيضا اتسمت الى جانب بعدها عن الفتن كما قلنا، بخلوها من ظهور الأفكار والاتجاهات الغريبة، أو ما اصطلح عليه بالبدع، بشكل صريح لأن معتنقى هذه البدع أخفوها خشية الذم والقهر «بخلاف التشيع والارجاء بالكوفة والاعتزال وبدع النساك بالبصرة، والنصب بالشام، فانه كان ظاهرا»[2].

كذلك ابتعد الزهد الغالى والتصوف المشبوه عن المدينه بسبب كونها موطن الصحابة.

وللمدينة حياتها الزاهدة التي تتمثل في الأئمة، منهم الصحابي عبد الله عمر والتابعى سعيد بن المسيب الى جانب علي بن الحسين.

ولئن كان تناول الباحثين لموضوع الزهد بالمدينة يقتصر على الاولين فليس معناه أن نغمض الثالث حقه ، فمن المعروف أنه أضفى على المدينة طابع الحزن، وهو القائل «من ضحك ضحكة مج مجة من العلم»[3]، وهو الذى كان يطوف حاملاً جرابة على ظهره يوزع الصدقات في الظلمات لأن «صدقه الليل تطفىء غضب الرب عز

(١) ساخاو- تطور الرواية التاريخية عند العرب ومنزلة ابن سعد من ذلك. بحث بمقدمة الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٣ قسم ١ ص ٤ طبعة (كتاب التحرير).

(٢) ابن تيمية- مذهب أهل المدينة ص ٢٣.

(٣) ابن حنبل - الزهد ١٦٦.

وجل»[1]، الا أننا نتقيد بموضوع بحثنا، اذ أن طريق حياه الزهد عند علي بن الحسين يتصل بشكل أوسع بالتصوف عند الشيعة، وكان حزنهم بعد مقتل الحسين له لونه الخاص المستند من هذه الحادثة الأليمة حتى قيل «أرق من دمعة شيعته»

عبد الله بن عمر رضى الله عنهما

اشتهرت المدينة بعبد الله بن عمر كأحد عبادها وزهادها المرموقين بين جيله من رجال الصحابة، والحق أن مكانته لم تكن مستمدة من صيت ابيه العظيم عمر بن الخطاب، ولكن من مقومات شخصيته التى تفرد بها بين غيره من الصحابة المقيمين بالمدينة، فإذا «رآه إنسان ظن أن به شيئا من إتباعه آثار رسول الله صلي الله عليه وسلم»[2]. أى أنه حمل معه هذه الحياة التى تذكر المسلمين بنبيهم صلوات الله عليه، لاسيما وانه حافظ علي ملامح تلك الحياة الأولى التى افتقدها المسلمون بعد وفاة الرسول.

كانت السيدة عائشة تصفه بقولها «ما رأيت أحدا أشبه بأصحاب رسول الله الذين دفنوا فى النمار من عبد الله بن عمر[3].

عاصر عبد الله بن عمر فترة زمنية فيها الصراع السياسى بين المسلمين، سواء بين على ومعاوية، أو بين الخوارج وبين السلطات الحاكمة ولم يشترك فيها. كذلك لم يشترك مع عبد الله بن الزبير فى ثورته ضد بنى أمية، كما لم يؤيد الحجاج في عتوه وجبروته.

ومن المناسب أن نعرض لسبب إعراضه عن الاشتراك في هذه الحروب والثورات على اختلاف أسبابها وتعدد المشتركين فيها.

يذكر ابن سعد أن عثمان بن عفان عرض عليه القضاء فأبى. وهذه واقعة نلمح فيها عزوف ابن عمر عن المشاركة فى الحياة العامة، وكان له سبب يستند إليه فى هذا،إ ذ لما ألح عليه عثمان لقبول القضاء مذكرا اياه بأن أباه كان يقضى، قال عبد الله «ان أبى

(١) ن. م. (٢) ابن حنبل– الزهد ص ١٩١.

(٣) ن. م ١٩٤– النمار– جمع نمرة، وهي الشملة. تريد فقراء المهاجرين الذين ماتوا فدفنوا في نمارهم وشملهم.

كان يقضى، فإذا أشكل عليه شيء سأل النبى صلى الله عليه وسلم، وإذا أشكل على النبى سأل جبريل وإنى لا أجد من أسأل»[1].

إنه إذن فضل اتخاذ هذا الموقف منذ بداية حياته ولما بدأت الانشقاقات تظهر بين المسلمين،وأفصح عن مسلكه الذى ظل ملتزما به فقال «لا أقاتل في الفتنة، وأصلى وراء من غلب»[2].

ويبدو أنه فى أواخر أيامه أعاد النظر في المسأله، ولئن لم يندم لأنه كف يده الا أنه يصرح بأن المقاتل على الحق أفضل[3]. فاذا تساءلنا: هل يقصد بالقتال علي الحق عليا وأتباعة؟

إن لدينا من النصوص ما يرجح هذا الاستنتاج، لأنه لما سمع معاوية يتساءل عمن أحق بالخلافة منه، أجاب بن عمر «فأردت أن أقول أحق منك من ضربك وأباك عليه، ثم ذكرت ما فى الجنان فخشيت أن يكون فى ذلك فساد»[4].

ولكنه، مع هذا، لم ينخرط في سلك علي بن أبى طالب لأنه نظر مليا فى الأمر، ثم تبين له أن المتحاربين فى الحقيقة هم «فتيان قريش يتقاتلون علي هذا السلطان، وعلى هذه الدنيا»[5].

وفى مجال المعارضة السياسية، جاهر برأية ولم يبايع ليزيد ابن معاوية، ورد الأموال التى بعث بها إليه معاوية لهذا الغرض، لأنه فهم أنها تهدف إلى استمالته قال «أرى ذاك أراد، أن دينى عندي اذن لرخيص!!»[4] ثم لما علم ببيعة معاوية لابنه يزيد. علق على ذلك بقوله «ان كان خيرا رضينا وان كان بلاء صبرنا»[5].

ومن هذه العبارة الموجزة، تنبثق نظرية أهل السنة والجماعة في الإمامة على اختلاف العصور، بل إنه إذا تتبعنا الفكرة لوجدناها تلقى صدى عند الحسن البصري، فقد ذهب إلى نفس الرأى وأصبح بذلك خصما لدودا للحرورية.

---

(١) ابن سعد – الطبقات جـ ٤ ص ١٤٦.
(٢) ن . م ١٤٩.
(٣) ابن سعد – الطبقات جـ ٤ ص ١٦٤
(٤) ن . م ١٨٢.
(٥) ن . م والصفحة.

ومع هذا، فإننا نعثر له على عبارة غريبة قالها فى مرضه الذى مات فيه، إذ أعلن «ماأجدنى آسى على شىء من أمر الدنيا الا انى لم اقاتل الفئة الباغية»(١). والفئة الباغية تعني عنده بلا شك أتباع بنى أمية الذين حاربوا عليًّا رضى الله عنه.

إن موقفه إذن فى البداية كان بسبب صعوبة تكوين رأى قاطع حسبما رأى، فضلا عن خشية نتائج الفتن. ثم عندما ظهرت المشاكل واتضحت جوانبها عاد عن رأية الاول– وهو موقف نستطيع أن ندحض به نظرية ظهور حركة الزهد من الحروب لأن الصحابى الزاهد لم يكن زهده ناجما عن ابتعاده عن المعترك السياسي، بل إننا نراه ينشط لمعارضة الحجاج، تنفيذ للمبدأ العام الذى يعتنقه المسلمون – وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر – الذى نلاحظ تطبيقه بواسطة زهاد السلف عامة.

ووقف ابن عمر بالمرصاد للحجاج بسبب ما اشتهر به من تأخير الصلاة. ،حدث مرة أن الحجاج كان يخطب فى موعد الصلاة، فقام عبد الله صائحا فيه «أيها الرجل الصلاة قاعدا !» ثم كرر الصيحة بهذا النداء ثلاث مرات. وفي الرابعة استحث المصلين علي القيام لصلاة فقاموا، مما اضطر الحجاج لقطع خطبته وإقامة الصلاة.وعندما انتهى، استدعاه مستفسراً عن سبب ما حدث فقال ابن عمر «إنما نجئ للصلاة، فاذا حضرت الصلاة فصل بالصلاة لوقتها، ثم بقبق بعد ذلك ما شئت من بقبقة»(٢).

وتكررت مصادماته مع الحجاج، عندما اتهم الحجاج ابن الزبير بتحريف كتاب الله، فقام ابن عمر يقول «كذبت؛ كذبت؛ كذبت ؛ما يستطيع ذلك ولا أنت معه»(٣).

وصمم علي معانده أمير بنى أميه حتى نهاية حياته، لم يكلمه عندما طلب منه أن يفصح عمن تسبب فى إصابته، وظل صامتا، فخرج الحجاج من زيارته غاضبا وهو يقول «ان هذا يزعم أنه يريد أن نأخذ بالعهد الأول»(٤).

ولم تكن عزلة ابن عمر بسبب الزهد، لأننا كما رأيناه يتفاعل مع الحياه الاجتماعية والسياسية، فيما عدا الاشتراك في القتال كما كان يصلي مع ابن الزبير والخوارج

(١) ن . م ١٨٥ و ١٨٧.
(٢) ابن سعد – الطبقات جـ ٤ ص ١٥٩.
(٣) ن . م ١٨٤.
(٤) ن . م ١٨٦.

والخشبيـة– وهي إحدى فرق الشيعة مـن الزيدية– لا يفرق بين أحد منهم، لأنه يرى أن من نادى بنداء الصـلاة أجابَهُ . أمـا من قال «حي عـلى قتل أخيك المسلم وأخـذ مـاله قلت: لا»(١) وتصبح العزلة هنا، إما تصرف استثنائي لا يستند الى أسـاس نظرى، واما كنوع من تهيئة الظروف للتـأمل والفكر بعد الانسلاخ من مشاغل الحياة اليومـية فيقول «خذوا بحظكم من العزلة»(٢).

وكان ابن عـمر يسمع الآيات القرآنيـة فيخـر لها خاشعـا باكياً، و اذا ما قـرأها أيضا انفعل بمعانيها . قرأ مرة ﴿**ويل للمطففين**﴾ حتى بلغ ﴿**يوم يقوم الناس لرب العالمين**﴾ فبكى حتى خر وامتنع عن قراءة ما بعده(٣).

ولاحظ مولى ابـن عمر أنه مـا من مرة يقـرأ فيهـا الآيات الأخيـرة من سورة البـقرة لاسيما ﴿**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه**﴾ الا بكى، ثم يعلق على مـعناها بقـوله «ان هذا لإحصاء شديد»(٤).

ولكنه انتقد مظاهر الغلو فى البكاء، فاذا ما مر برجل من أهل العراق خر ساقطا بعد سماعه للقرآن، تعجب من حالته اذ قال «إنا لنخشى الله وما نسقط!!»(٥).

ومن العجب أن نظرته الى المال لم تـتسم بالحرج ، فلم يخش الإكثـار من المال «ما أبالي لو أن لي مثل أحد ذهبا، أعرف عدده ، وأؤدى زكاته»(٦).

وربما تتـصل هذه النـظرية بالموقف السـابق الذى لاحظ فـيه المـغـالاة والتظاهر في الخشـية والحـزن، فمن المحتـمل أنه رأى البعض يحـرم علي نفسـه كسب المال الكثير، فوقف فى الطرف المقابل لكى يوضح نظرة الاسلام الصـحيـحة إلى المال الذى يؤدى عنه حق الزكاة.

وقد يكون هذا مـجرد رأى لم يتحقق لأنـه هو نفسه كان «يمكث الشـهر لا يذوق فيه مزعة لحم»(٧).

---

(١) ن . م ١٦٩ – ١٧٠.
(٢) ن .م ١٦١.
(٣) ابن حنبل – كتاب الزهد ص ١٩٢.
(٤) ن . م١٩٢.
(٥) ن . م ١٩٣.
(٦) ن .م ١٩٥.
(٧) ن . م. ١٩٢.

ثانيا مدرسة مكة

مجاهدين جبير (١٠٣هـ=٧٢١م)

يضعه ابن سعد في مصاف الطبقة الثانية ممن روى عن عمر وغيرة من أهل مكة، كان أحد أئمة التابعين والمفسرين وأعلم أهل زمانه بالتفسير، لأنه من اخصاء أصحاب ابن عباس [١]، وقد عرض القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة[٢].

وقد نقل لنا ابن كثير تفسيراته القرآنية عن النظريات التى حام حولها الزهاد، واستندوا عليها فى آرائهم ومذاهبهم. ففسر النعيم فى الدنيا، والنعيم الظاهرة والباطنة، والتوبة والخشوع، والرهبة، وتحدث عن معنى النفس المطمئنة.

ونلمح في سلوكا الحزن والهم، فوصف بأنه مثل «الخريذج أضل حماره فهو مهتم»[٣].

فسر قوله تعالى «يامريم اقنتى لربك» قال : «اطلبى الركود»[٤] أما معنى النعيم في الآية «ثم لتسألن يؤمئذ عن النعيم» فهو كل لذه فى الدنيا[٥].

وفي الآية الاخرى «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» التى نصت على فكرتى الظاهر والباطن التى يتمسك بها أهل التصوف، ويؤلونها تأويلا يخرجها عن معناها، فان مجاهدا أوضح معنى النعم الظاهرة بأنها:الإسلام والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم، والرزق. والمقصود بالنعمة الباطنة: فهى ما ستر من العيوب والذنوب[٦].

والذي يفسر لنا اهتمام الزهاد الأوائل بنقل تفسيراته، وهو عنايته بالأفكار المتصلة بالمضمون الوجدانى بالكتاب الكريم. فالفضيل بن عياض نقل عنه – ليس مباشرة ولكن عن طريق منصور فى الحلقة الوسطى من سلسله الاسناد – ان «القنوت» فى قوله تعالى ﴿وقوموا لله قانتين﴾ يعني الركود والخشوع وغض البصر وخفض الجناح من رهبة الله[٧].

أما نظرية المراقبة لله، فقد نقلها عنه سفيان بن عيينه (١٩٨هـ= ٨١٣م) فى قوله

(١) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ١٠٣.
(٢) ابن سعد – الطبقات جـ ٥ ص ٤٦٦.
(٣) ن .م ٤٦٧ وابن كثير جـ ٩ ص ٢٢٨.
(٤) ابن كثير البداية. جـ ٩ ص ٢٢٤
(٥) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٢٤
(٦) ن . م ٢٢٥
(٧) ن . م ٢٢٧.

تعالي ﴿ لا يرقبون فى مؤمن إلاً ولا ذمة ﴾.

قال : الإل : هو الله عز وجل.

وفي تفسيره للخوف في الآية ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ قال مجاهد: ان الخائف «هو الذى يذكر الله عند الهم بالمعاصى»[1].

وله حديث طويل عن تأثير القلب بالمعاصى، والصلة بينة وبينها، فالقلب عنده بمنزلة الكف، فإنه يرى أن رجلا إذا أذنب قبض قلبه كما يقبض الكف، وهو ما تعنية الآية في قوله ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾.

وفي قول آخر له، إن الذنوب تحيط بالقلوب كما تقام الحائط فتزداد ارتفاعا. وعندما تقترن القلوب بالمحبة يقول «إن العبد إذا أقبل على الله بقلبة، أقبل الله بقلوب المؤمنين اليه»[2].

وتجذبه الاية التى تتحدث عن النفس المطمئنة، فهى عنده النفس التى أيقنت أن الله ربها، وخضعت لأمره، وعملت على طاعته[3].

ويبدو أن حال المسلمين قد تغير في عصره مما أدهشة فأخذ يصيح في المسلمين بمكة «ذهب العلماء فما بقي الا المتعلمون، وما المجتهد فيكم إلا كاللاعب فيمن كان قبلكم»[4].

ومن العجب أننا نقرأ له ما يشبه التفسير الرمزى الذي لا يتقيد فيه بشرح النص، وإنما يعبر عنه بمعنى جديد. ففى قوله تعالى ﴿وثيابك فطهر﴾ يذهب مجاهد الي تفسيره بمعنى «عملك فأصلح». وليس الفضل الذى تشير اليه الاية ﴿واسألوا الله من فضله﴾ الفضل فى الدنيا والآخرة معا ولكنه يقتصر فقط علي الثانية فانه «ليس من عرض الدنيا»[5].

وهو يغذى مبدأ العبادة بالآيات القرآنية، مؤكدا ضرورة عبادة الله مهما كانت العوائق، أو الشواغل بأمور الدنيا. ويضرب لذلك مثلا بثلاثة:

---

(١) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٢٧. (٢) ن . م ص ٢٢٨. (٣) ن .م والصفحة .
(٤) ن . م والصفحة . (٥) ن . م والصفحة .

الغني والعبد والمريض والمملوك.

فاذا ما اعتذر بكثرة أمواله التى شغلته عن العبادة، ذكره الله تعالى بسليمان عليه السلام، الذى كان أكثر مالا، ولكنه لم ينشغل عن عبادة ربه.

أما العبد الذى يحاول أن يبرر ترك العبادة بسبب أربابة الذين ملكوه وشغلوه عن العبادة، فلا يلبث أن تدحض حجته عندما يذكر بيوسف عليه السلام، الذى كان أشد منه رقا وعبودية.

ويؤتى بالمريض، فيسأل عن سبب انصرافه عن العبادة، فيبرره بالمرض فيضرب الله المثل بأيوب عليه السلام الذى كان أشد ضرراً وبلاء ومرضا وكان يعبد ربه.

وهكذا يؤكد مجاهد حقيقة العبادة التى لم يخلق الإنسان إلا لها[1].

وكانت نهاية حياته وكأنها تؤكد اقتران النظر بالعمل، فقد مات مجاهد وهو ساجد!!»[2].

أما رأيه في الفقهاء، فانه يكاد يتشابه مع رأى الحسن البصرى فبينما يرى الثانى أن الفقيه الحق هو الزاهد، يأتى التعريف للفقيه على لسان مجاهد بقوله «الفقيه من يخاف الله وان قل علمه، والجاهل من عصى الله وإن كثر علمه»[3]. وها هو يتجه – مثلما فعل الحسن– إلى التعبير بالمضمون الداخلى دون مراعاة لما اصطلح عليه فى الظاهر، كما يبدو تعريفه أحد أسباب النقد للفقهاء في عصره. ويلفت معاصريه إلى عمل القلب .

وكان أثناء حياتة يصطحب ابن عمر لإعجابه به حيث يرى أنه شابه أباه فى الفضل، فيقول «صحب ابن عمر وأنا أريد أخدمه فكان يخدمنى»[4].

---

(١) ابن كثير – البداية والنهاية جـ٩ ص ٢٢٧.

(٢) ابن سعد –الطبقات الكبري جـ ٥ ص ٤٦٧.

(٣) ابن كثير البداية والنهاية جـ ص ٢٢٨

(٤) ن . م ٢٢٦.

ثالثا: مدرسة الكوفة

اذا ما قيل أن أهل البصرة مجتهدون في العبادات والأحوال، فإن المعروف أيضا ان جيرانهم أهل الكوفة اتسموا بالاجتهاد فى مسائل القضاء والإمارة(١).

لهذا يقال «فقه كوفي وعبادة بصرية» لكى يعبر عن الصبغة لكل من المدنيتين(٢).

ولكننا لا ندهش اذا ما تأملنا حكم ما سينيون الذي يشيد بالاتجاه الكوفى، سواء فى الفقه أو الكتابة أو الادب، لأن هذا دأبه- وربما هناك كثيرون من المتصدين لدراسات الاستشراق غيره- يبحثون في الاتجاهات التي تبعد قليلا أو كثيرا عن الإسلام الصحيح: إسلام السلف.

أما مبعث دهشتنا الحقة، فليست إشادة ماسينيون بالنزعات بالكوفة لانه يصرح بأنه يعتمد عليها في تأسيس أحكامه التي يشيد بها بالاتجاهات الكوفية، مع أنه يقر بأن «المذهب الكوفي يبحث عن أوضاع الشواذ»(٣) .

وربما مبعث الإشادة بالكوفة، والحماس الزائد الذى لم يستطيع ماسينيون اخفاءه عند حديثه عن هذه المدينة، موطن البهاليل والصوفية. إنه كما يقول، قد يرجع الى محاولته البرهنة علي أصالة شطحات الحلاج إنه يلح علي محاولة إضفاء طابع الاصالة وإيجاد «تلك المادة الموجدة للتصور والابتكار» وصبغ المدينة بها حيث ظهر بها الحلاج «الذي فاق جميع النساك والزهاد الأسبقين»(٤). وسنثبت خطأ هذا الحكم الذى لا يخلو من الهوى.

وقد طغى على العالم المستشرق هذا الاتجاه فاعتبر المذهب الكوفى منفردا بالابداع في التصور فى كافة الأدوار الثقافية العربية(٥) ومن الناحية السياسية، يصف الكوفة بأنها كانت شرعية الى أقصى درجاتها(٦) متجاهلاً الحقيقة التاريخية، وهى أن الكوفة كانت مصدر الإرجاء والتشيع حيث انتشر منها الى غيرها(٧).

---

(١) ابن تيمية – رسالة الصوفية والفقراء ص ٢١-٢٢.

(٢) ن . م ٩.

(٣) ماسينيون – خطط الكوفة ص ١٣.

(٤) ن . م ١٤.

(٥) ٢٠٨ ن . م ١٣.

(٦) ن . م ١٤.

(٧) ابن تيمية – مذهب أهل المدينة ص ٢١.

وكان ابن تيمية أكثر استقصاء فى بحثه عن الظروف الثقافية والسياسية للكوفة، اذ فرق بين الكوفيين قبل مقتل عثمان وبعده.

وفى مجال مقارنته بين أهل المدينة والكوفة، يسجل الوقائع التاريخية، وتتلخص فى أن أهل الكوفة- قبيل الفتنة- كانوا يقرون لأهل المدينة بالأفضلية «فلما قتل عثمان، وتفرقت الأمة وصاروا شيعا ظهر من أهل الكوفة من يساوى بعلماء الكوفة علماء أهل المدينة»[1].

كذلك يذهب إلى أن أغلب الأحاديث المكذوبة ظهرت بالكوفة، وكان مصدرها الشيعة بوجه خاص[2]. غير أن ذلك لا ينفى وجود الثقات الذين لا ريب فى صدقهم أمثال أصحاب عبد الله بن مسعود[3]، ومنهم:

سعيد بن جبير (٩٤هـ=٧١٢م):

قلنا لن نقتصر فى بحثنا علي الزهاد التقليديين الذين حفلت بهم المصادر، وذلك لأن من الأئمة من غلبت عليهم شهرتهم فى مجالات الحديث. ولكنهم فى الواقع ينضمون الى الفريق الذى سلك طريق الحياة الوجدانية، أما بالحياة التى اختاروها لأنفسهم، أو لأقوالهم التى استخرج نظرياتهم منها.

ومن هؤلاء الائمة: سعيد بن جبير قتله الحجاج لخروجه ضد حكام بنى أمية مع ابن الاشعث.

كان تلميذاً لابن عباس، وسرعان ما بلغ مرتبة شيخه.

وبعد ما عمى الشيخ، أتاه أهل الكوفة يسألونه، فأجابهم الى تلميذه سعيد بن جبير، وتعجب كيف يسألونه وفيهم سعيد[4].

ولما قتل الحسين فى موقعة كربلاء، وجد السلوى فى قراءة القرآن يداوم عليه ولايتركه الا بسبب المرض أو السفر، وكان من أوائل القصاص فى الكوفة، يقضى كل يوم مرتين بعد الصلاة الفجر وبعد العصر[5] «ويقال إنه كان يقرأ القرآن فى الصلاة بين المغرب والعشاء ختمه تامة»[6].

---

(١) ن. م ٣٠ (٢) ن. م ٣١. (٣) ن. م ٣٢. (٤) ابن سعد - الطبقات جـ ٦ ص ٢٥٧.
(٥) ن. م ص ٢٥٩. (٦) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٩ ص ٩٨.

وكان ابن جبير يختلف فى الرأى مع الحسن البصرى، لأن إمام البصرة كان يرى التقية فى الإسلام، بينما كان سعيد يرى أنه لا تقية فى الإسلام[1] .

وخرج في ثورة ابن الاشعت ضد الحجاج كما قدمنا ، فلما نهزم أصحاب بن الاشعت هرب سعيد من الكوفة، وذهب الى مكة.

ولم يكن الدافع سياسيا بقدر ما هو دينى لأنه كان يحض الناس على قتال بنى أمية بسبب «جورهم فى الحكم، وخروجهم من الدين، وتجبرهم علي عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين»[2].

ولما أتت النتيجة على غير ما ينبغى، فضل الحياة فى مكة بجوار الكعبة، وكان يفتى الناس راضيا بقضاء الله. وأخذ يتكلم عن الصبر،والشكر، والذكر ،والخشية وكأنه يفضل أن يعيش حياة الزهاد بعد أن أدى دوره تنفيذا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد حرص على رفع القهر عن المسلمين «أبى الله أن يكون إلا ما أراد»[3].

ولما سألوه عن أيهما أفضل الشكر أم الصبر؟ أجاب «الصبر والعافية أحب إلىّ»[4].

ونقرأ له كلمات جامعة سبق بها الزهاد بعده فيما تكلموا فيه. فقد تضمن رأية أن الخشية النافعة هى التى تحول بين الصبر وبين المعصية وتحمله على« طاعة الله، وأعبد الناس عند الرجل المقترف للذنوب، فاذا ما تذكر ذنبه احتقر عمله الصالح، وينفرد في تعريفه للذكر إذ يقول «الذكر طاعة الله. فمن أطاع الله فقد ذكره، ومن لم يطعه فليس بذاكر له وان كثر منه التسبيح وتلاوة القرآن»[5].

وقد ضمه الإمام أحمد ضمن الزاهدين في كتابه «الزهد» وأورد له آراء عميقة المعنى فى أعمال القلوب.

ولئن كان الحسن البصرى لم يرض بحركة الخروج مع ابن الاشعت الا أننا نحس صدى الأسف العميق فى نفس إمام البصرة لأن ابن جبير لم يستطيع الاختفاء بمكة[6].

ولما سمع الحسن بمقتل سعيد بن جبير، أفرغ طاقته الوجدانية كلها فى دعاء

---

(1) ابن سعد — الطبقات جـ ٦ ص ٢٦٣.
(2) ن . م ص ٢٦٥.
(3) ن . م ٢٣.
(4) ابن سعد — الطبقات جـ ٦ ص ٢٦٢.
(5) ابن كثير — البداية والنهاية جـ ٩ ص ٩٨.
(6) ابن سعد — الطبقات جـ ٦ ص ٢٦٦.

مخلص، قال «اللهم إقاصم الجبابرة اقصم الحجاج»(١) واستجاب الله له سريعا فقصم الحجاج بعدها.

ولكن بعد أن قتل سعيد «وما على ظهر الأرض رجل لا يحتاج الى سعيد»(٢)، وهذه شهادة الحسن البصري.

سفيان الثوري (١٦١هـ=٧٧٧م):

انه أحد زهاد الكوفة الأعلام الذى ساد الناس بالورع والعلم، ووضع فى مصاف ابن عباس فى زمانه والشعبى في زمانه. وكان يلقب بأمير المؤمنين فى الحديث(٣). كما وصفه ابن سعد بأنه كان «ثقه، مأمونا ثبتا، كثير الحديث، حجة»(٤). وقد ضرب المثل فى الحفظ فيقول عن نفسه «إنى لأمر بالحائك يتغنى فأسد أذنى مخافة أن أحفظ ما يقول»(٥).

لهذا، يصبح مثار اهتمام الباحث أن ينقب عن دواعى شهرته كزاهد مع أنه من حفاظ الحديث الكبار الذى دعا المسلمين الى رعاية الحديث، والحرص عليه وحضهم على حفظه، لا للتعلم والحفظ فحسب، ولكن للعمل به، وتنفيذه ثم نشره بين الآخرين. وهذا يفسر لنا التكوين العقلى لزهاد السلف، فانهم أهل حديث أولا، ثم أصحاب سلوك ثانيا. بمعنى أنهم وضعوا القواعد السليمة للعلم وجعلوا من أنفسهم القدوة للغير.

ولا توضح المصادر لنا سبب اختفائه بمكة، اذ يكتفي صاحب «الطبقات الكبرى» بأن يسرد لنا حرص أمير مكة على مصارحة الثورى، ويخيره بين الاختفاء وبين اجابة دعوة الخليفة، ففضل الثورى التوارى، فلم يعد يظهر الا لأهله ومن لا يخافه(٦).

إلا أن سعدا أورد قصة يفهم منها سبب اختفائه، إذ نصحه أحد أصدقائه بألا يتنحى عن السلطان لأنه من فعل أهل البدع، وأقنعه بالكتابة الى المهدى، ولما جاءه الرد ، عزم

---

(١) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٩ ص ٩٨.
(٢) ابن سعد - الطبقات جـ ٦ ص ٢٦٦.
(٣) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٣٤.
(٤) ابن سعد - الطبقات جـ ٦ ص ٣٧١.
(٥) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٣٤.
(٦) ابن سعد - الطبقات جـ ٦ ص ٣٧٢.

الذهاب الى بغداد إلا أنه حم ومرض مرض الموت.

ولعل فى العبارة التى أتت على لسانه ما يفسر عزوفه عن ملاقاة الخلفاء فهو ينصح العلماء– ويسميهم الحكماء– فيقول لهم «ترك لكم الملوك الحكمة، فاتركوا لهم الدنيا»[1].

أما رأية فى الزهد، فان مما يثير الدهشة كما أسلفنا أن سفيان الثورى كان محدثا ممتازا، حتى وصفه الامام أحمد بن حنبل بالإمام، واعترف له العلم، ثم أضاف الى ذلك، إنه ساد الناس بالورع، مستنتجا ذلك من العبارة التي كان يرددها الثوري دائما فى دعائه «اللهم، سلم سلم»[2] فهو يستنجد بالله فى دعائه لكي يتقى الشبهات، ويتورع عن المحرمات.

ولكن، كيف ارتقى الثورى هذا المقام فى الزهد؟ وكيف نوفق بين نظريته فى الزهد وسلوكه فى الحياة حيث اختار التجارة يتكسب منها حتى لا يحتاج إلى أحد من الناس؟ وهو يقول «لإن أترك عشرة آلاف دينار يحاسبنى الله عليها أحب إلى من أحتاج الناس»[3].

كان اذن رأية في الزهد يختلف عن اتجاه البعض الذى اتخذ مظهر التقشف فى الملبس والمأكل. وهذا يقابلنا فى تعريفه للزهد اذ يرى أن الزهد في الدنيا قصر الأمل «ليس بأكل الغليظ ولا لبس الغليظ»[4]، كان متأثر فى تعريفه للزهد برأى الامام الزهرى (١٢٤هـ=٧٤١م) الذي كان يعرف الزهاد بأنه «من لم يمنع الحلال شكره، ولم يغلب الحرام صبره»[5].

كذلك تطرق زاهدنا الى الحديث عن الخوف والرجاء والنية والتقوى لقد حلق مع

---

(١) ابن قتيبة – عيون الاخبار جـ٢ ص ٣.

(٢) ابن سعد – الطبقات جـ ٦ ص ٣٧١.

وقال الإمام أحمد فى حديثه عن الثورى (لايتقدمه في قلبي أحد)

(٣) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ص ١٣٤.

(٤) ابن قتيبة – عيون الاخبار جـ ٢ ص ٣٥٦ وابن كثير – البداية والنهاية جـ ٨ ص ١٠.

(٥) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٣٤٨.

النظريات زهاد السلف، واتسمت آراؤة فى هذا المجال بالتفرد والأصالة، فهو في تعريفه للزهد يتجه كما ابينا آنفا اتجاها نظريا بحتا، إذ فصله عن الجانب السلوكى من جهة، كما نقد من خلاله- على الارجح - الذين تثبتوا من الزهد بمظاهره فحسب، فأكلوا الغليظ، ولبسوا الغليظ، ولم يتطرقوا إلى الأساس النظرى الذى يراه ممثلا للزهد الحقيقى أى قصر الأمل، وهو عمل القلب.

ويقول أستاذنا الدكتور النشار «وأعطى للزهد- كمذهب في الحياة صيغته المشروعة فى الحياة الإسلامية»(١).

أما عن صلاته بشيبان الراعى وأبي هاشم الكوفى- أو الصوفى- ورابعة العدوية ، فإنها من قبيل سعى الثوري لمعرفة الاتجاهات المختلفة للزهد.

وربما كانت رواية نبذ رابعة العدوية (١٨٠هـ=٧٦٩م) له هى أدلها علي تنافر الاتجاهين:زهده الإيجابى الذى يسعى نحو العلم والكسب والانتقال فى سبيل المعرفة. والزهد السلبى الذي يعد نموذجا تعبر عنه رابعة بعاطفة الانوثة ورقتها في نظرية الحب الالهى(٢).

لقد دافع عنها شيخا المدرسة السلفية الكبيران: ابن تيمية والذهبى، اذ يرى الاول أن ما نسب اليها من وصفها للبيت بإنه الصنم المعبود فى الأرض من قبيل الأكاذيب التاريخية.

إنها فجرت عاطفتها فى مثل قولها:

ولقد جعلتك في الفواد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى

واذا كان يفهم من هذا القول وصفها بالحلول والإباحة، فان الذهبى يرفض الأخذ بهذا المعنى فيقول مدافعا عنها «وهذا غلو وجهل، ولعل نسبها الى ذلك مباحى ليحتج بها علي كفره(٣).

وقد مر بنا اشتغالة بالتجارة وتفضيله الكسب على الحاجة للناس فهو إذن يعطينا

---

(١) د. النشار - نشأة الفكر ج- ٣ ص ٣٤٠. (٢) ابن تيمية - توحيد الربوبية ص ٣١٠.
ويروى الدكتور عبد الرحمن بدوى عدم الاعتداد بكتاب ابن تيمية لهذا النص لان تكذيبه تم على أساس عقلى دون الاستناد الى أسانيد تاريخية. (شطحات الصوفية ص ١٨ مكتبة النهضة سنة ١٩٤٦م).
(٣) الذهبى - سير أعلام النبلاء ورقة ٢٠٩ مجلد ٦ قسم ٢

رابعا: مدرسة البصرة

يؤيد ابن تيمية الرأى القائل بأن منشأ التصوف كان بالبصرة «وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد»[1]. وفى وصف الطبائع الغالبة على الأمصار المختلفة، يرى شيخنا ان الزيادة فى العبارة والأحوال خرجت من البصرة لما امتاز به عبادها من شدة الخوف[2]. كذلك خرج من البصرة القدر والاعتزال والنسك الفاسد[3].

ولا يسعنا ونحن فى سبيل تبيان الخطوط العريضة لملامح الزهد فى المدرسة البصرية، إلاّ عرض وجهة النظر المخالفة، ونعنى بها الخاصة بالمستشرقين مثل ماسينيون صاحب الدراسات المتعددة في التصوف، اننا نراه يتحامل بشدة على البصرة، لا سيما على شيخنا الحسن، لا لسبب الا لأنها فى نظره – كانت موطن أهل الجماعة[4]. ويشتد غضبة على البصريين لانهم كانوا من الناحية السياسية ينكرون الخلاف بين الصحابة.

وهنا التبس الأمر على ماسينيون، وربما فهم موقف الإمساك عما شجر بين الصحابة على أنه انكسار الخلاف بينهم، فإنه بحكم كون البصريين من أهل السنة والجماعة، فقد فضلوا ترك القتال فى الفتنة «والإمساك عما شجر بين الصحابة»[5].

أما فى مجال تفضيل البصرة على الكوفة، فان ماسينيون لم يستطيع تقديم أدلة مقنعة، اللهم إلا القول بأن سكان جنوب جزيرة العرب من أهل المدن والقرى الذين عرفوا التمدين هم سبب التحضر العربى في الكوفة «تبعا لصفة عقلية تختلف عن البصرة التى كانت تلك العناصر فيها قليلة متراخية»[6].

وقد تصدى أستاذنا الدكتور النشار لهذا الرأى الذى عده تعميما قاسيا، ويرى «أن هناك عوامل عامة قد تقرب بين مختلف المدارس في مختلف المدن»[7].

---

(١) ابن تيمية – رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٥.

(٢) ن . م ٢٠ .

(٣) ابن تيمية – مذهب أهل المدينة ص ٢١

(٤) ماسينيون – خطط الكوفة ص ١٤.

(٥) ابن تيمية – مذهب أهل المدينة ص ٩٣.

(٦) ماسينيون – خطط الكوفة ص ١٣.

وهذا الرأى إليه أيضا الدكتور كامل الشيبى الذى يبدو تأثره الشديد، بل لانستبعد انه أخذ مادته منه لكى تتفق مع النتائج المشابهة التى استخلصها.

(٧) د . النشار – نشأة الفكر جـ ٣ ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

الحسن البصرى (١١٠هـ=٧٢٨م):

تضخمت المصادر بذكر أخبار الحسن البصري وأقواله، وتعددت الفرق التى تسند إليه مذاهبها ونظرياتها. ان شهرة الإمام الكبير التى تجتذب الباحثين ناجمة أيضا عن الاساطير التى حيكت حوله بواسطة الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، لا سيما الطوسى فى كتابه «اللمع»، والمكى صاحب «قوت القلوب..» بينما الحقيقة أن الحسن لم ينفرد وحده في عصره – أى فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى – فان شخصيات أخرى شاركته في التأثير فى المجتمعات الإسلامية حينذاك. كان الحسن إمام البصرة، بينما سعيد بن المسيب إمام المدينة، والشعبى إمام الكوفيين[1].

-إن نظرة مقارنة للشيوخ الثلاثة تكشف عن تعدد مجالات ثقافتهم واتجاهاتهم، فالحسن كان فقيها وعالما، وابن المسيب كان فقيها، والشعبى اشتهر بصفته محدثا. هذه الصفات البارزة لكل منهم.

وسبقهم بقليل عمر بن عبد العزيز، إلى جانب العشرات الآخرين من المحدثين، وكلهم يدخلون في عداد الزهاد، مع اختلاف اتجاهاتهم أحيانا .

واذا قلنا إن الحسن البصرى أشهر شخصية فى الزهد تمثل روح القرن الاول كما يذكر نيكلسون[2]، فإن هذا صحيح من ناحية، ويعوزه الدقة من ناحية أخرى، أما صحته، فلا شك أن إمامنا احتل مكانته الممتازة فى قلوب أهل السنة والجماعة. ولكن من ناحية أخرى ترجع شهرته عن معاصريه الى العواطف الجماعية التي التفت حوله، واتخذت منه لسانا لها فى الامور السياسية[3] وبالمثل، أدى الصوفية نفس الدور ووضعوه في سلسلة شيوخهم- بل في قائمة هؤلاء الشيوخ – الذين لبسوا الخرقة عن يد الإمام علي- وأنطقوه بما لم يقله من حديث عن أحوال الصوفية ومقاماتهم. وقد كفانا

---

(١) دكتور احسان عباس – الحسن البصرى ص ٧

(٢) نيكلسون – التصوف الإسلامى ص ٤٦ الدكتور عفيفى .

(٣) د . احسان عباس – الحسن البصرى ص ٤٢.

الدكتور إحسان عباس مؤونه اثبات ذلك لأنه سبقنا بكتابه الفريد عن هذا الإمام.

ويرى باحثنا ضمن ما أورده من آراء كثيرة انفرد بها، ان ابن سعد فى «الطبقات الكبرى» ربما انتصر للتيار المضاد للصوفية حينما أظهر الحسن البصري في صورة المعارض لأصحاب الأكسية.

ولكن الواقع أن النصوص التى تضمنها كتاب الطبقات ليست وحدها التي نتخذها دليلا على كراهية إمام البصرة للبس الصوف ونقده بالتالي لأصحاب الاكسية. فان ابن حنبل أيضا أورد نصا آخر أكثر تصريحا يقول فيه الحسن لفرقد السبخى «يا بن أم فرقد،وكررها مرتين أو ثلاثة، إن التقوي ليس فى هذا الكساء، انما التقوى ما وقر فى القلب وصدقه العمل والفعل»[1].

أما النص الثالث، فإننا نجده عند ابن كثير فى «البداية والنهاية» ذلك أن معاصره العلاء بن زياد البصرى (٧٨هـ=٦٩٧م) المعروف بكثرة الخوف والورع ، وظل يبكى حتى عمي. ويفسر ابن كثير بكاءه بالرؤيا التى رآها له رجل بالشام، فلما أخبره بهذه الرؤيا تركه لا يهدأ ليلا أو نهارا، وصام عن الطعام، وداوم على الصلاة، وكاد يفقد حياته من كثرة البكاء، مما جعل أخاه يلجأ إلى الحسن لينصحه بالعدول عن هذا المسلك.

وقد استجاب الحسن، ولم يزل بالعلاء بن زياد حتى انتهى من صيامه وخفف مما كان فيه[2]، وسنعود بعد قليل لنوضح توسط الحسن فى مذهبه – فيما عدا حزنه الشديد– ومع ذلك فإننا نستنتج من هذا التصرف لشيخ البصرة، نقده لمظاهر الغلو، اذ يتفق مع قوله «دين الله وضع فوق التقصير ودون الغلو[3].

وهذا الموقف مرتبط بنقده لكافه مظاهر الغلو الأخرى التى لاحظها، مثلما نقلوا اليه إن رجلا من أهله تنسك لأجل عدم استطاعته القيام بشكر الفالوذج الذي يأكله،

---

(١) ابن حنبل – الزهد ص ٢٦٧

(٢) ابن كثير – البداية جـ ٩ ص ٢٦.

(٣) الاعتصام – الشاطبى جـ ٢ ص ٣٢.

فوصفه الحسن بأنه «إنسان أحمق»، واستطرد قائلا «ولا يقوم بشكر الماء البارد!!»[1].

كذلك لم يرض عن انخراط أحد الحاضرين بحلقته في البكاء الشديد إثر موعظته، فالتفت اليه موجها الحديث «أما والله ليسألنك الله عز وجل يوم القيامة «ما أردت بهذا؟»[2].

ولكن، ما الحل في غلبة البكاء الذى لا يمكن مدافعته؟

إن الحسن يرى رد الرجل لعبرته فإذا خشي ان تسبقه، ينبغي أن يقوم [3].

إنه كره اذن التظاهر بكافه ألوانه، بما في ذلك لبس الصوف، وانتقد بشدة الغلو في الدين، لم يأبه بمظاهر الاكسية، اعلان خبايا النفوس على الملأ لاتخاذها وسيلة لاجتذاب العامة– فيما يظهر وكان سلوكه الشخصي يتسم بالاعتدال في طابعة العام، إذ كان يتغذى الخبز واللحم، وسماه «طعام الأحرار». وكان الحسن يشترى كل يوم لحما بنصف درهم، وقد أبدى أحد أصحابه الإعجاب بريح مرقه الحسن بقوله «وما شممت قط أطيب ريحا من مرقه الحسن»[4]. قال لفرقد عندما امتنع عن أكل الخبيص لنفس السبب «ويحك، وتؤدي شكر الماء البارد؟!!»[5].

فهو يرى أن نعم الله أكثر من أن تشكر، إلا ما أعان عليه[6].

وفى أحد المرات، دعا ضيفا لمشاركته الطعام، فاعتذر بأنه أكل كفايته حتى

---

(١) ابن حنبل – الزهد ص ٢٦٤.

والنص كما ورد بالطبقات الكبرى ج– ٧ ص ١٦٩ (يا ابن أم فرقد، اما علمت ان أكثر اصحاب النار اصحاب الأكسية؟)

كما ورد النص الاتى المتعلق بنقد الحسن للبس الصوف في كل من (عيون الاخبار لابن قتيبة ج٢ ص ٣٧٢ والطبقات الكبرى لابن سعد ج٧ ص ١٦٩ : وذكر عنده الذين يلبسون الصوف. فقال مالهم تفاقدوا ثلاثا، اكنوا الكبر في قلوبهم، واظهروا التواضع فى لباسهم، والله لاحدهم أشد عجبا بكسائه من صاحب المطرف بمطرفة!!)

(٢) ابن حنبل – الزهد ص ٢٧٠

(٣) ن.م ٢٦٢

(٤) ابن سعد .– الطبقات ج ٧ ص ١٦٧

(٥) ن . م ١٧٦

(٦) ابن قتيبة – عيون الاخبار جـ ٢ ص ٣٦٠

لايستطيع المزيد. فيتعجب بقوله «سبحان الله؛ ويأكل المسلم حتى لا يستطيع أن يأكل؟!!»[1]، فهو يود لو طبق المسلمون الحديث الذى يحض علي الاكل دون الشبع الكامل الذى لا يقبل المزيد.

ويتضح هذا المنهج الوسط فى قوله أيضا «إن المؤمن أخذ الله أدبا حسنا اذا وسع عليه أوسع، واذا أمسك عليه أمسك»[2]، وهو يعنى بالوسع هنا، والإنفاق فى أوجه البر إذ يقول «وجهوا هذه الفضول حيث وجهها الله عز وجل»[3]. وبالمثل،عند صحبة الناس ومعاملتهم، فهو ينصح بالحب هونا،والبغض هونا، لأن الإفراط فى كليهما يؤدى الى الهلاك[4].

أما عن كراهيته للإسراف فتتضح من مقارناته بين المسلمين فى عصره والسابقين عليهم. فقد كره التنعم، وحض على الاكتفاء بحد الكفاف، لكى يتمكن المسلم من اقتصاد الزائد عن الكفاف ليوم فقره[5]. وكان يحلف بالله «ما عال مقتصد قط»[6]، ويضرب المثل على ذلك بالصحابةوالتابعين الذين لم يتخذوا العقارات والاموال ليركنوا اليها فى الدنيا ولتشتد ظهورهم– وفى هذا الوصف تعريض ظاهر لبعض معاصريه– إنما كانوا يأخذون مما أتاهم الله من رزق ما يعيشون به بحد الكفاف «وقدموا ذلك ليوم فقرهم وفاقتهم»[7].

ولكننا نراه، من ناحية أخرى، يحض على لفظ الزيادة حتى لا تأخذ بتلابيب المؤمن وتصرفه عن الله تعالى. فيعقد المقارنه بين السابقين ومعاصريه– شأنه دائما – فقد أدرك أقواما يعزفون عن أخذ الأموال الحلال خشية على قلوبهم من الفساد[8].

وقد تحدث إمام البصرة كثيرا عن القلوب ونواياها، حياتها وموتها.

ويبدو أن هذا السبب جعل المتصوفة ومؤرخيهم يجعلونه من أئمة شيوخهم.

---

(١) ابن حنبل –الزهد ص ٢٧٨
(٢) ن . م ٢٦٨.
(٣) ن . م ٢٦٢.
(٤) ن . م ٢٦٩.
(٥) ابن حنبل – الزهد ص ٢٧١
(٦) ن . م ٢٧٤.
(٧) ن . م ٢٧١.
(٨) ن . م ٢٦٢-٢٦٣

ولكننا بعرضنا للمعنى الذى يرونه من حديثه فيها، فإننا سنجد الاختلاف واضحا بينه وبينهم. فهل جعل من القلب أداة للتذوق أو للمعرفة؟

من الجائز اقترابه من هذا المعنى، لاسيما عندما نراه ينصح أحد الجالسين فى حلقته- وكان يشكو اليه قسوة قلبه- فأجابة «أدنه من الذكر – أى ممن يذكر»(١).

وهو يتعجب من ابن آدم- وهو الاسم الذى كثيرا ما يستخدمه فى مواعظه للتقريع- ويتسأل «كيف يرقّ قلبك وهمك فى آخر ؟!»(٢).

ويستشهد بقول مأثور «لسان الحكيم وراء قلبه» فهو دائم الرجوع الى قلبه يستفتيه قبل يتكلم، بعكس الجاهل يقف فى الطرف المقابل من هذه المقارنة، فان قلبه فى طرف لسانه(٣).

فالقلوب اذا رقت وصلحت استنارت البصيرة، فعرفت ما ينتظر أصحابها يوم الهول العظيم «لو أن بالقلوب حياة ؟! لو أن بالقلوب صلاحا ؟! لأبكتكم من ليلة صبيحتهايوم القيامة»(٤).

ولكن لا ينبغى أن نتوسع كثيرا فى الاستدلال من عبارات الحسن عن القلوب، كما حاول متأخرو الصوفية، أن يفعلوا، لأن هذا التابعى الكبير كان وثيق الصلة بمدرسة الصحابة حيث للنصوص سطوتها الكبرى.

ومن الجائز انه تكلم عن القلوب لكى يقف فى وجه التيار المعتزلى الذى كان في بداية ظهوره، والذى مجد العقل واتخذ منه نبراسا للمعرفة والنظر، فأراد أن يعيد آيات الله التى تتناول هذه الجوانب الذوقية.

ويمكننا أن نستنتج من نقد الحسن البصرى للمتظاهرين بالنسك ووقوفه فى وجه المتكلمين – ويسميهم أصحاب الاهواء – ورفضه الانسياق لرأى الخوارج، كل هذا يؤدي بنا الى القول بأنه لم يكن حزينا حزن الرهبان في صوامعهم ولبوسهم المسوح، لم يؤد به الحزن إلى تسليمه الى العزلة والترهب، ولكنه كان متيقظا لدوره كإمام من

---

(١) ن . م ٢٦٦.
(٢) ن . م ٢٥٩.
(٣) ن . م ٢٧١.
(٤) ن . م ٢٥٨.

أئمة المسلمين، عليه تقع تبعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومرشداً مخلصا قائما بحفظ السنن والآثار، فيذهب إلى أن القائم بهذا الدور هم نصحاء الله، ودورهم يتلخص فى عرض «أعمال العباد على كتاب الله، فاذا وافقوه حمدوا الله، واذا خالفوه عرفوا بكتاب الله ضلالة من ضل، وهدى من اهتدى، فأولئك خلفاء الله»(١).

أما تفسير حزنه الدائم، فهو وليد نظريته فى الزهد . يبدو أن طبيعة شخصية الحسن أيضا تميل الى الحزن، اذ يتذكر الموت دائما لكى يحثه علي طاعة الله والخوف منه، ومما ساعد على سمة حزنه، انكبابه علي التفكير فى المصير المحتوم وانشغالة الدائم فى المقارنة بين الحياة الدنيا، والحياة الأخرى بعد البعث، إذ تصدمه دائما حقيقة انقضاء الأولى، والتى وصفها يوم موت أخية بالدار المفرقة(٢).

وما الداعى للفرح أو السرور بالحياة بينما فضح الموت الدنيا ؟ «فلم يترك لذى لب فرحا!!(٣). ويؤرقه كثرة ذنوب ابن آدم فهى «أكثر من أن يسلم منها، الا ما عفا الله عنه»(٤).

ويتخذ الحسن من الذكر الدائم للموت حافزا على إحسان العمل، لأن طول الأمل يؤدى الى العكس، أى الى إساءة العمل، ويذكر إخوانه بما كان يفعله الأوائل، إذ «كان رجل من المسلمين يبلغه موت أخ من اخوانه فيقول، إنا لله وإنا اليه راجعون، كدت والله أن أكون أنا السواد المختطف، فيزيده الله جدا واجتهاداً»(٥).

كذلك؛ فان للخوف هدفا، لأنه يورث تفادى التظاهر والرياء «فبالخوف والحذر يفتقد العبد الرياء»(٦)، فإذا ما سئل عمن يفضل : العلماء الذين يذكرون الناس ويخوفونهم، أم الآخرين الذين لا يفعلون ذلك فيجيب «إنه من خوفك حتى تلقى الأمن خير ممن أمنك حتى تلقى المخافة»(٧).

من هنا أصبح واضحا غرض إمامنا من التخوف في مواعظة فإنّ جانب الواعظ

---

(١) الشاطبى – الاعتصام جـ ١ ص ٢٧ – ٢٨
(٢) ابن سعد – الطبقات ج ٧ ص ١٧٨
(٣) ابن حنبل – كتاب الزهد ص ٢٥٨
(٤) ابن قتيبة – عيون الأخبار جـ ٢ ص ٣٧٠
(٥) ابن حنبل – الزهد ص ٢٦٩.
(٦) المحاسبى – الرعاية .ص ١٣٢.
(٧) ابن حنبل – الزهد ص ٢٥٩

يقتضى ذلك، كما إنه- بإحساسة بمسئوليته: كشيخ من شيوخ المسلمين كما قلنا - ينبغى أن يكون القدوة، فأخذ ينكب على قراءة القرآن ويتعلق بالآيات التى تصف النار وعذابها ﴿**إن عذابها كان غراما**﴾ - الفرقان آيه ٦٥ » قال الحسن «علموا أن كل غريم مفارق غريمة، إلا غريم جهنم»(١).

أيسمع المؤمن هذه الآية ولا يخاف ؟.

ويقف الحسن أمام قوله تعالى ﴿**وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولاتعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا**﴾ ١٠ : ٦١» فيشتد خوفه لأن الله عز وجل يرى العبد عندما يبدأ العمل، وبمعرفة العبد لهذه الحقيقة، فإنه يستحى أن يقدم على ما يغضب ربه، لأنه يتذكر اطلاعة عليه فلا يتم ما بدأه «خوفا منه وحياء، واجلالا له عز وجل»(٢).

ثم هناك من الآيات الكثير مما يلقى فى قلبه الخوف من عذاب ربه وكان بكاؤه أحيانا لا يخرج عن المألوف عند السابقين عند قراءة القرآن «فيبكى حتى ينحدر الدمع على لحيته »(٤) .

ويدعو إمامنا الى الاقتداء به، بل إنه في حضه علي مداومة قراءة الكتاب، كأنه يدعو المسلمين الي الاستغراق في نفس الآيات القرانية التى تذهله رهبة وخشية، فيحلف بالله «لئن قرأت القرآن، ثم أمنت به، ليطولن في الدنيا حزنك، وليشتدن فى الدنيا خوفك، وليكثرن فى الدنيا بكاؤك»(٤).

يمكن إذن تفسير الحزن الحسن بأحد عاملين: إما انه طبيعة خاصة تتفق مع الميل الشخصي للحزن حيث أخذ يلتقط الآيات التى تتفق مع هذا الاتجاه، كما نظر الى القرآن نظرة شاملة واتخذ منه- بأكمله - دليلا علي دعواه فى الحزن الاحتمال الثانى، انه كان متأثرا دائما بفكرة الموت، وحقيقة انقضاء هذا العالم،وانتقال الانسان الى عالم آخر لقد تأمل مليا في السنوات والأيام تنقضى وتقرب «ابن آدم» من نهايته المحتومة مما

(١) ن . م ٢٨٦.

(٢) المحاسبي- الرعاية .. ص ١٠٥.

(٣) ابن سعد- الطبقات جـ٧ ص ١٧٥.

(٤) ابن حنبل- الزهد ص ٢٥٩.

بجعلة يستخدم فكرة العدد للدلالة على هذا الانقضاء «يا ابن آدم، أنت عدد!!، فإذا يوم فقد انقضى بعضك!!»

فالأمر جد خطير، والنهاية محتومة، والحياة الدنيا موقوته تنقضي بانقضاء الأيام. فليعمل كل امرىء إذن من أجل الآخرة.

وهكذا يدهشنا مظاهر الحزن الذى اتسم بها الحسن، فهى انعكاس إسلامى كما قلنا، سبقه اليه بالبصرة أبو موسى الأشعرى الذى «صبغ البصرة وحياتها الروحية بصبغته»[(١)]. فمن خطبه التى قالها بالبصرة «يا أيها الناس ابكوا، فان لم تبكوا فتباكوا، فإن أهل النار يبكون الدموع حتى تنقطع، ثم يبكون الدماء حتى لو أرسلت فيه السفن لجرت!!»[(٢)] ان حزن إمامنا إذن إسلامى، قرآنى بحت. وهو الحريص كما قلنا أن يكون القدوة داعيا للمسلمين إلى خوض تجربته الذاتية، والسير فى نفس الطريق بل أنه بنصائحه ومواعظة التى يعبر عن نظريته فى الزهد، يعبر بها عن مكنون قلبه وإن لم يصرح بذلك. فكثيرا ما نراه ينسب المعنى الى الغير. وربما يعنى بذلك نفسه، ونستطيع أن نلمح ذلك من فلتات لسانه في تفسير بعض الآيات فى مثل قوله تعالى ﴿**يسارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين**﴾ ٢١ : ٩٠، فيفسرها بكلمات قليلة، فيقول «هو الخوف الدائم»[(٣)]. كما أنه في استخدامه لندائه الملازم له فى مواعظه «يابن آدم» نراه أحيانا قد يعني نفسه أو يعبر عنها،فقد رؤى يكرر عبارة لنفسه وهو منفرداً ثلاث مرات!![(٤)]. كما يردد أيضا «يرحم الله رجلا لم يغره ما يرى من كثرة الناس. ابن آدم، تموت وحدك، وتدخل القبر وحدك، وتبعث وحدك،وتحاسب وحدك. ابن آدم أنت المعنى وإياك يراد»[(٥)].

قصارى القول إذن- كما يرى أستاذنا الدكتور النشار- أن الحسن البصرى «كان عابدا من عباد المسلمين، تكلم فى البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار»[(٦)].

---

(١) د. النشار - نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٢٥.
(٢) ابن حنبل - الزهد ص ١٩٩.
(٣) المحاسبى - الرعاية ص ٥٠.
(٤) ابن قتيبة - عيون الاخبارجـ ٢
(٥) الزهد ص ٢٧١.
(٦) نشأة الفكر جـ ٣ ص ١٦٧.

خامسا : مدرسة الشام

إن وقوع بلاد الشام في الطرف الشمالى من الجزيرة العربية، واقترابها من بلاد الروم، جعل الباحثين من المستشرقين يتخذون من هذه العوامل سببا فى إيجاد المؤثرات الميسحية في رجال الزهد المسلمين. يصور استاذنا الدكتور النشار في سخرية لاذعة خطأ هؤلاء الباحثين حين ادعوا ذلك بقوله «ولكن هؤلاء المستشرقين والباحثين فى الدراسات الإسلامية من الأوربيين يرون أنه حين أتى العرب من أعماق صحرائهم لم يفعلوا شيئا، سوى أن قفزوا أيضا على الأديرة والرهبان، وفتحوا الكنائس يقرأون مافيها من حكمة الروح، ويعتبرونها قانونهم الأزلى»[1].

وسننقب وراء هذه الدعوى فى بحثنا لأفكار شيوخ هذه المدرسة [*].

أما الاتجاهات الغالبة على الشام كما يراها ابن تيمية فكان النصب، أى العداء لعلى بن أبى طالب— والقدر[2].

ولكن أئمة أهل السنة ببلاد الشام ظلوا محبين للخليفة الرابع، واتخذوا جانب المعاندة للقدرية، ويتضح لنا ذلك عند الاوزاعى فقيه الشام بصفه خاصة.

وعلى قمة مدرسة الشام يقف أبو الدرداء رضى الله عنه.

ومن شيوخ المدرسة الذين سلكوا الطويق بعد الصحابى الجليل، أبو مسلم الخولانى وبلال سعد وعبد الله بن محيريز والأوزاعى والداردانى والتسترى.

ولعل خير ما يعوضنا عن معاودة الحديث عن أبى الدرداء، هو أن نعرض للزهد عند عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ= ٧١٩م):

لمع اسم عمر بن عبد العزيز كزاهد حتى كاد يخفي سيرة خلافته العادلة، وأبقى زهده وورعه، ولكن الحق أن سيرة الخليفة الذى يعتبره أهل السنة والجماعة من سلسة الخلفاء.

---

(١) د . النشار – نشأة الفكر جـ٣ ص ٣٩٤.

(٢) ابن تيمية – مذهب أهل المدينة ص ٢٢.

(*) نحيل القارىء الكريم الي كتابنا (مع المسلمين الأوائل فى نظرتهم للحياة والقيم) من مطبوعات دار الدعوة بالاسكندرية .

الراشدين– هذه السيرة أبت الا أن أن تقرن عدله بزهدة، وكأن خلافته دعمت نظرية الزهد وغذتها، فأثبت أنه فى الإمكان الجمع بين الخلافة والزهد – أعنى بين الرياسة أو امتلاك ناصية الحكم والتصرف فى شئون المسلمين، وبين الحياة الوجدانية فى اطارها الإسلامى الاصيل الذى يعد عمر بن عبد العزيز أحد الرواد الاوائل فيه، فأصبح من المألوف أن يعتبرة أهل السنة والجماعة خامس خلفاء الراشدين[1].

ويبدو أنه أثر فى زهاد الشام تأثيرا كبيرا، إذا اتخذوا منه قدوة فيصفه أبو سليمان الدارانى بأنه أزهد من أويس القرني، لأن عمر ملك الدنيا بحذافيرها وزهد فيها، ثم تساءل عن حال أويس لو ملك ماملكه عمر كيف يكون ؟ ويعلق على ذلك بقوله «ليس من جزب كمن لم يجرب»[2].

والحق أن هذه المقارنة ليست فى موضعها تماما، لأن خشية أويس القرنى تتصل بإحساسة بمسئوليته عن نفسة، أما عمر بن عبد العزيز فقد كان يشتد خوفه لانه يشعر بعبء مسئولية الرعية بأكملها، فقد سئل على أثر مبايعته– وهو مغتم مهموم – عن سبب هذا الهم الظاهر علي ملامح وجهة، فأرجعه الى أنه ما من أحد من أهل المشارق والمغارب من الأمة إلاّ ويطالبه بحقه، سواء كتب له أو لم يكتب مطلبه[3].

وكان له صلة أيضا بزهاد البصرة – وعلى رأسهم الحسن البصرى – وكذلك بالمدينة وشيخها حينئذ سعيد بن المسيب، فقد أصبح هذا المثلث المدعم بثلاثة من التابعين، سمة بارزة فى الحياة الوجدانية حينذاك.

وتبادل الخليفة مع هذين التابعين الرسائل المتعددة في مجال الاهتمام بأعمال القلوب بل أن تعدى تأثيره شيوخ الزهد إلى عامة الناس ابان حكمه لتقليدة فى قراءة القرآن والصلاة والعبادة، فأصبح المسلمون يقلدونه «يلقى الرجل فيقول: كم وردك؟ كم تقرأ كل يوم ماذا صليت البارحة»[4]؟!

وحرص علي دوام صلاته بالحسن البصري، كانت رسائل الشيخ البصرى تصله

---

(١) ألحقه سفيان الثورى بالخلفاء الراشدين، وعد الخلفاء خمسة (ابن الاثير – الكامل جـ ٥ ص ٢٦).

(٢) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٠٨.

(٣) ن . م ١٩٨.

(٤) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٠٨

بصفه مستمره، تحمل مواعظه وتحذيراته بكلماته الحادة النبرات التى تلخص مذهب امام أهل البصرة «أما بعد، فكأن الدنيا لم تكن. وكأن الآخرة لم تزل وكأن ما هو كائن كان،والسلام»(1).

والظاهر أن مثل هذه المواعظ كانت تؤثر فيه بعمق، فتفتقت ذهنه عن الاهتمام بأفكار الزهاد، وطرق نظرياتهم التى حاموا حولها، فتكلم عن الموتى والقبور، واشتد خوفه وفزعه من الموت، فكان يؤرقه تصور القبر الذى يراه «بيتا تحوم فيه الهوام، وتخترق فيه الديدان، ويجرى فيه الصديد، مع تغير الريح وبلى الأكفان، بعد حسن الهيئة وطيب الريح ونقاء الثوب(2).

فهل كان خوفه صادرا فقط عن تصور ما بعد الموت خشية العقاب؟ أم أنه تأثر بالحسن البصرى فى نظريته التى ملأ بها البصرة عن الخوف وتبع منها بكاؤه المتواصل كأنه كالعائد فى توه من تشييع جنازة؟

الواقع أن الاحتمالين صحيحان. والمرجح أن التكوين الشخصى للخليفة جعله قابلا لنظرية الخوف منذ نشأته الاولى القرانية «فإنه جمع القرآن وهو صغير»(3). فقد كان عمر بن عبد العزيز يرهب الموت ويذكره منذ طفولته، إذ أثار دهشة أمه فى إحدى المرات لبكائه فسألته عن سبب بكائه فقال «ذكرت الموت !!»(4).

ويظهر ذكره للموت والخوف من الحساب بشكل واضح فى خطبه المختلفة. من ذلك «فاتقوا الله قبل القضاء. وراقبوا نزول الموت بكم»(5). ولهذا كان يوضع مع الحسن البصرى في مرتبة واحده من حيث الخوف والخشية حتى قيل «ما رأيت أخوف من الحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز كأن النار لم تخلق الا لهما»(6)؟

وكثيرا ما يبكى وهو يخطب واعظا وناصحا، فيبكى السامعين حوله وبلغ أحيانا من قوة أثر مواعظة المكتوبة إلى عمله ان بعضهم عزل نفسه(7)، كما يشتد خوفه إذا

(1) أبو محمد بن الحكم (٢١٤هـ) رواية ابن أبى عبد الله ٢٦٨هـ: سيرة عمر بن عبد العزيز ص ٩٠

(2) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٠٤.

(3) ن . م ١٩٢ (4) ن . م والصفحة (5) ن . م ١٩٩

(6) ابن سعد – الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٢٦٨. (7) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٠٨.

ما انفرد بنفسه، فوصفته امرأته بأنها لم تر أحد أشد فرقا من ربه منه[1]. والخوف من الآخرة عنده باب الأمان والاطمئنان فإنه «لا يأمن غداً إلاّ من حذر اليوم الآخر وخافه»[2].

أما تعريفه للدنيا وضع لها مدلولاتها، فهى عنده مرادفه لمعانى الفناء والخوف والهلاك والقلة، ويتعجب ممن يفضلها عن الحياة الآخرة، فإن من يفعل ذلك يصبح بمثابة «من يتبع فانيا بباق، نافذا بما لا نفاد له، وقليلا بكثير، وخوفا بأمان»[3]. إنه يتفق فى هذا التعريف مع باقى الزهاد فى عصره فقد سبق للحسن البصري أن كتب له بناء على طلبه ينصحه، فوصف له الدنيا بأنها دار مخوفه «تهين من أكرمها وتكرم من أهانها وتفقر من جمع لها، لها في كل يوم قتيل»، ثم نصحه امام أهل البصرة بقوله «فكن ياأمير المؤمنين كالمداوى لجرحه، واصبر على شدة الدواء لما تخاف من طول البلاء»[4].

وكأن بالحسن البصرى مسبقا منحى الخليفة فى الحياة، ونظرته للدنيا ومعرفته بالناس. واننا لنتأمل خصاله من سياق أول خطبة ألقاها حيث اشترط لمن يريد صحبته أن يرفع اليه حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعينه على الخير بجهدة، ويدله من الخير على مايهتدى إليه، ثم يستطرد فى خطبته «ولا يغتابن أحدا ولا يعترض فيما يعنيه». وهنا يعلق ابن الاثير «فانقشع الشعراء والخطباء وثبت عنده الفقهاء والزهاد وقالوا ما يسعنا نفارق هذا الرجل حتى يخالف قوله فعله»[5].

ولكن ظل قوله مطابقا لفعله حتى دفع امرأته لشكوى من جراء الخلافة «ياليت كان بيننا وبين الخلافة بعد المشرقين فوالله ما رأينا سرورا منذ دخلنا فيها»[6].

وليس أدل على ذلك من شهادة أحد الصحابة المعاصرين له- وهو أنس بن مالك إذ يقول «ما صليت خلف إمَام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أشبة بصلاة من

---

(١) ن . م ٢٠٤ والطبقات جـ٥ ص ٣٦٧.
(٢) ن . م ١٩٩
(٣) ن . م والصفحة .
(٤) ابن الحكم – سيرة عمر ص ١٢٣.
(٥) تاريخ الكامل جـ ٥ ص ٢٥.
(٦) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ص ٢٠٤.

إمامكم هذا»[1].

واننا لنجد صدى تأثر عمر بن عبد العزيز بسيرة أبي بكر الصديق أيضا إذ تكاد تتطابق كلماته مع الخليفة الأول. لقد قام مرة في مسجد دمشق «ثم نادي بأعلى صوته: لا طاعه لنا في معصية الله»[2]. وفي مناسبة أخرى ينبه المسلمين الي دوره الحقيقي فيعلن لهم «لست بقاض ولكني منفذ، ولست بخير من أحد ولكني أثقلكم .. ولست بمبتدع ولكني متبع»[3].

ولا جَرَمَ أن أمير المؤمنين كان يتمسك بالسنة تمسكا شديدا، ويعظم منهج الخلفاء الراشدين، لأن الرسول صلي الله عليه وسلم، وولاة الأمر من بعده سنوا سننا، هي باختصار «اعتصام بكتاب الله وقوة على دين الله، ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها، ولاالنظر في أمر خالفها، من اهتدي بها فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولي وأصلاه جهنم وساءت مصيرا»[4].

هذا هو أمير المؤمنين، وأمير زهادهم أيضا، والذي كان يتعشى كسرا وزيتا[5] لانه يفسر قوله تعالى «فكلوا من طيبات ما رزقناكم بأنها تعني طيب الكسب لا طيب الطعام»[6].

ولنا بعد ذلك أن نتعجب – كما فعل أستاذنا الدكتور النشار – من انصراف المستشرقين عن عمر بن عبد العزيز، بينما نسجوا قصة خيالية من إمارة ابراهيم بن أدهم محاولين – في تعسف مضحك أن يجعلوا منه بوذاالثاني[7].

أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ=٨٣٠م):

إنه من المحدثين أيضا، ولكن ابن الجوزي يذكر انه اشتغل بالتعبد[8]. ويقول صاحب

---

(١) ابن الحكم – سيرة عمر ص ٢٨.
(٢) ابن سعد – الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٣٤٣.
(٣) ن . م ٣٦٨.
(٤) ابن الحكم – سيرة عمر بن عبدالعزيز ص ٣٥.
(٥) ابن سعد –الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٣٧٢.
(٦) ن . م ٣٦٧.
(٧) د . النشار – نشأة الفكر جـ ٣ ص ٤٢٦.
(٨) ابن الجوزي – صفة الصفوة جـ ٤ ص ٢٠٦.

الحلية إنه أسند القليل، ومن مفاريده حديث القوم الذين تخلقوا ببعض أخلاق حميدة من الجاهلية، فأقرهم الرسول صلى الله عليه وسلم[1] كما سيأتى فى السياق.

إنه من المطبقين لمبدأ قطع كل علاقة تصرف العباد عن الله فيقول:

«كل ما شغلك عن الله عز وجل من أهل، ومال وولد فهو عليك شؤم»[2] فإن أقرب ما يقترب به إلى الله أن ينزع العابد من قلبه ما يشغله من متاع الدنيا ونعيم الآخرة، إلاّ هو عز وجل[3].

والدارانى ممن عانى كثيرا من المجاهدات، وتهجداً بالليل قواما، يرى فى طاعة الله لذة لا يجدها أهل اللهو بلهوهم[4]، ولكنه متبع للسلف فى مجاهداته، فلا يقبل منها إلا ما شهد بصحته الكتاب والسنة و يسعى الى رزقه أولا فيحصل على لقمة العيش، ثم يتعبد، مستنكفا ممن ينتظر الطعام من إنسان آخر. وهو يرجو عفو الله عن خطاياه فيكره الموت آملا أن يمتد به العمر لاحتمال توبته. ولهذا فإنه يغلب عليه محبة الله عن الخوف منه لأنه لا يمكن للحبيب أن يعذب أحبابه[5]. ويبدو أن مثل هذه الآراء أخذت طريقها الى الصوفية للحديث عن مقام المحبة.

ومن الواضح من واقع أقواله التى أوردها الاصفهانى أنه أسقط الاسباب، وعارض القدرية لأنه يعد العمل – عمل العابد– نعمة الله، فلا ينبغى للعبد اذن أن يعجب بعمله، ويقول «فأما من زعم أنه مستعمل فبأى شيء يعجب؟!»[6].

وهو ممن يرى إخفاء العبادة عن الغير وعدم الإفصاح عنها لأنها بين العبد وربه فقد كره لبس الصوف، لأنه نوع من التظاهر، وأجاز لبسه فى حالتين فقط هما: الاضطرار بسبب الفقر وأثناء السفر[7]، واننا لنعثر فى رأيه هذا على نوع من النقد للصوفية. كما يعطينا دليلا على أن الزهاد الأوائل– وهو إمام من أئمتهم– كرهوا الإعلان عن الزهد

---

(١) أبو نعيم – الحلية جـ ٩ ص ٢٧٩

(٢) ابن الجوزى – صفة جـ ٤ ص ١٩٨.

(٣) ن . م ٢٠٢.

(٤) ن . م والصفحة

(٥) ن . م ٢٠٤ – ٢٠٥.

(٦) أبو نعيم – حلية الاولياء جـ ٩ ص ٢٦٣.

(٧) ن . م ٢٧٥.

عن الزهد واتخاذ السمات البارزة لإظهار الزهد والورع، لأن الاصل فى الزهد ليس اظهاره بلبس الصوف، ولكن الزهد الحقيقى فى القلب «ولا يجوز لأحد أن يظهر الذهد للناس والشهوات فى قلبه[1].

ويفضل الدارانى لبس القطن ليستر به أبصار الناس عن الزهد، لأنه اذا أعلنه للناس بلبس الصوف فكأنه يبدى لهم صالح عمله ويبارز بالقبيح من هو أقرب اليه من حبل الوريد!![2].

ولئن كان الدارانى من أبرز شيوخ الشام، إلا أنه كان له دوره فى التأثير فى الجنيد شيخ بغداد، فنرى الثانى ينقل عنه بعض أقواله مستحسنا لها، ولا سيما آراءه في تفضيل الاشتغال بالله عن الناس، وحثه علي طلب الدنيا حلالادون أن يكون مفاخرا ومكاثرا، بل بغرض الاستغناء عن المسأله والناس، وتعريفة للغنى بأنه فى القناعة وليس فى طلب المال وجمعة. ورأية فى الراحة حيث تكمن فى القلة- وليس في الكثرة، وأن مصدر الكرامة هو التقوي وليس الخلق ، وأخيرا فى التنعم الحقيقى ليس فى الملابس الرقيقة أو الطعام الطيب أو السكن المنيف «وإنما هو فى الإسلام والإيمان والعمل الصالح والستر والعافية وذكر الله»[3].

ونري التطابق فى عبارتى أبي سليمان والجنيد في اعلانهما عن منهجهما فى التمسك بالكتاب والسنة، فقد نقل الجنيد عنه قوله «ربما يقع فى قلبى النكته من نكت القوم، فلا أقبلها الا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»[4].

وتتلخص نظرية الدارانى في الزهد فى ارتباط الخشية من الله بمحبته.

حقا لقد أعلن تمسكة بنظرية الحب، والعفو ، والكرم الالهى الذي تنجيه من عذاب الله عز وجل اذ يقول في دعائه «وعزتك وجلالك لئن طالبتنى بذنوبى لأطالبك بعفوك، ولئن طالبتني ببخلي لأطالبنك بكرمك، ولئن أمرت بى إلى النار لأخبر أهل النار أني أحبك»[5]؟

---

(١) ابن كثير – البداية والنهاية.

(٢) ابن الجوزى – صفة جـ ٤ ص ٢٠٦

(٣) ابن كثير – البداية جـ ١٠ ص ٢٥٧

(٤) ن . م ٢٥٥ وصفة ص ٢٠٤.

(٥) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٥٧

ولكنه مع هذا الاطمئنان لحب الله وعفوه وكرمه، يرى أن «أصل كل خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله عز وجل»[1]. ويتخذ من الخوف وسيلة لتربية القلب وإصلاحه. ولهذا ينبغى أن يغلب العبد عامل الخوف علي عامل الرجاء لأنه «إذا غلب الرجاء علي الخوف فسد القلب»[2].

ويمضي في شرح نظريته الأخلاقية، فيعبر لنا عن ثقته الشديدة بقوة إيمانه التى تساعده على قمع هوى النفس وتعمق إخلاصه فإذا «أخلص العبد انقطعت عنه الوساوس»[3]. واستطاع أن يتغلب علي الشيطان ويقول «ما خلق الله خلقا أهون على من إبليس، فلولا أن الله أمرنى أن أتعوذ منه ما تعوذت منه أبدا ولو تبدى لى ما لطمت الإ صفحة وجهه»!

ولكن ليس معنى هذا الغزو لأنه يخبرنا عن نفسه بأنه لو اجتمع الناس كلهم على أن يضعوه كاتضاعه عن نفسه ما أحسنوا[4].

أما عن رأية في الدنيا والآخرة فاننا نراه يميل الى فكرة الزهد الايجابى و نعنى به مطالبته بالتفاعل بين الدارين فلا يترك الدنيا ويهملها وإنما يعمل فيها من أجل الآخرة. وقد مر بنا رأية في تفضيلة الكسب عن الحاجة للناس وسؤالهم. ويؤيد هذا المعنى قوله «ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يفت لك، ولكن ابدأ برغيفيك فاحذرهما ثم تعبد»[5].

أما عن نظرته الى طبيعة العمل فى ذاته فهو يقول «ما أحسب عملا لا يوجد له فى الدنيا لذة يكون له فى الآخرة ثواب»[6] فيتضح من ذلك رأية في التفاعل والالتحام فى الصلة بين الدارين، يؤكده بقوله أيضا «ليس الزاهد من ألقي غم الدنيا واستراح منها أما الزاهد من القى غمها وتعب فيها الآخرة» .

ويدو ان الدراني اهتم كمحدث– سمع من سفيان الثورى وغيره[7] بأحاديث

---

(١) ن . م ٢٥٦ (٢) ن . م والصفحة ، وابن قتيبة – عيون الاخبار جـ ٢ ص ٣٥٧.

(٣) ن . م والصفحة (٤) أبو نعيم – حلية الأولياء جـ٩ ص ٢٧٣ وابن الجوزي – صفة جـ٤ ص ٢٠٣.

(٥) ن . م ص ٢٠٤ والحلية جـ ٩ ص ٢٦٤.

(٦) الحلية جـ ٩ ص ٢٦٨. (٧) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٥٥.

الرقاق والعظات، فقد انفرد بالحديث الذي يصف قوما اتصفوا وقت الجاهلية بخمس خصال هي «الشكر عند الرخاء ، والصبر عند شماتة الأعداء».واستكمالا للحديث، ينقل لنا فيها رأي الرسول صلي الله عليه وسلم فيهم حيث يقول «علماء، حكماء، كادوا من صدقهم أن يكونوا أنبياء ». ويذكر أبو نعيم أن هذا الحديث من مفاريده، وتفرد به عنه تلميذه أحمد بن أبي الحوارى[1].

وهكذا نرى الداراني المحدث بعد أن تبين لنا ملامح زهده حيث يحض على كسب الحلال، ويراعي الاحتياط الشديد في طلب الحلال. وهو يشبه هنا نظريات غيره من الزهاد كابن حنبل وغيره.

الاصل اذن هو الاسلام، وقد حرص هؤلاء الزهاد على تطبيقه بعناية، فأين المسيحية في كل هذا ؟

لقد كان الداراني يرقب الرهبان حبا في الاستطلاع، اذ يبحث فى أحوالهم ويقارن بين طريقتهم فى الزهد وطريقة زهاد المسلمين. وكان قد أحسن بهذه الفرحة التى سقناها في حديثه عن القلب. فاذا ما قارنها مع أحوال الرهبان، رأى أنهم قاموا على ما هم فيه– من انقطاع وتعبد– لشيء يجدونه هم أيضا فى قلوبهم، لأنه قد يعجل لهم ثوابهم في الدنيا «وليس فى الآخر ثواب»[2].

فاذا قارنا بين فرحه القلب وخشيته وخوفه، نعثر من بين أقواله علي عبارة غامضة تتناول القلب أيضا، ولكنه فى مجال الخشية والخوف والروعة علي ما يبدو. وننقل هنا العبارة بنصها حيث سئل: أيأتى علي القلب ساعة لا يرتاح ؟ فأجاب «لا أعرفه ، إلا من حدة فكرة؛ لقط علي السطح يعنى قلب ابن آدم– يقول : لابد من روعة»[3].

ونسأل بدورنا : هل روعة المحبة أو روعة الخشية؟

وبما كان الداراني لا يفصل بين الروعتين، لأنه أدمج دائرة المحبة بدائرة الخوف، فهو

---

(١) ن . م ٢٧٩ – وصفة جـ ٤ ص ٢٠٨.
(٢) أبو نعيم – حلية الاولياء جـ ٩ ص ٢٧١.
(٣) ن . م ٢٦٥.

يبكى «إذا جن الليل وهدأت العيون وأنس كل خليل بخليله»[1].. ويمضى فيصور لنا كيف جرت دموعهم على خدودهم متخيلا إشراف الجليل عليهم، يسألهم عن سبب بكائهم «هل أخبركم أحد أن حبيبا يعذب أحباءه؟». ويفهم من هذا أن شيخنا يميل الى ترجيح نظرية المحبة الإلهية، فإن قلبه يخلو من محبة غير الله فيقول «وما فى الأرض أحد أجد له محبة، ولكن رحمة»[2]. من أجل هذا، لما شكى له تلميذه ابن الحوارى شغله بامرأته، أجاب «إن علم الله من قلبك أنك تريد الفراغ له فرغك، وإن كنت انما تريد الراحة منها تستبدل بها، فهذه حماقة»[3].

ويجمل الدارانى مذهبه فى الأخلاق فى هذه العبارة الموجزة التى يصف فيها جلساء الرحمن يوم القيامة الذين استحقوها بخصال باقية فيهم وهى «الكرم، الحلم والعلم، الحكمة والرحمة، الرأفة والفضل والصفح والإحسان والعطف والبر واللطف»[4].

وقد وضح لنا بعد عرضنا لأفكار الزهد عند الدارانى وغيره ارتباط الزهاد فى الأصول العامة، لأن النصوص فجرت عندهم أذواقا ومواجيد متشابهة، ومن العجب أننا نجد ابن تيمية – وبينه وبين الدارانى عدة قرون – يردد العبارة التى تعبر عن الاحساس بالمتعة من العبادة نفسها فقد وجد ابن تيمية أن عبادة الله تقربه من الاحساس بلذات أهل الجنة، ونجد عبارة تكاد تتشابة عند الدارانى بقوله «انه يستمر بالقلب أوقات يرقص فيها طربا فأقول: إن كل أهل الجنة في مثل هذا، إنهم لفي عيش طيب»[5]. ثم إنه يكرر أيضا نفس السبب الذى من أجله حرص الزهاد السابقون علي بقاء في الدنيا «فلولا قيام الليل ما أحببت البقاء فى الدنيا، وما أحب الدنيا لغرس الاشجار ولا لكرى الانهار، وانما أحبها لصيام الهواجر وقيام الليل»[6].

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن أبا سليمان الدارانى أول من استخدم مصطلح

(١) ابن قتيبة – عيون الأخبار جـ ٢ ص ٢٩٧ وابن الجوزى – صفة جـ ٤ ص ٢٠٤.

(٢،٣) ابن قتيبة – عيون الاخبار جـ ٢ ص ٣٥٧ . ٣٦٣.

(٤) أبو نعيم – حلية الاولياء جـ٩ ص ٢٦٦.

(٥) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٥٧.

(٦) ن . م ٢٥٧.

«أهل الليل» لكي يضعه مقابلا لأهل الله[1]، وهذا اتجاه يعبر به الداراني عن رغبته في دعوة أهل اللهو لتجربة طريق الزهاد فربما يجدون من اللذات ما يصرفهم عن لهوهم إلى الحياة أخرى، حياة العبادة التي عرف مذاقها وأخذ يدعو لها . إن الداراني هنا يطبق قاعدةالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأسلوب جديد.

أما تلميذه أحمد بن أبي الحواري (٢٤٠هـ= أو ٢٤٦هـ= ٨٥٤ أو ٨٦٠م) فقد تابع شيخه في كثير من آرائه ونقل لنا معظم أقواله. وهذا يعني انه كان يلازمه في معظم الأوقات ملازمة المريد للشيخ فتأثر به وحفظ أقواله وآراءه.

وقد تظهر لنا مواضع الاختلاف في الأفكار من خلال المناظرات التي كانت بينهما. منها المناقشة في تفسير الحديث «أول زمرة تحشر الى الجنة الحمادون لله علي كل حال» وقد فهم ابن أبي الحواري منه الاقتصار علي الحمد باللسان، فأنبه شيخه «ويحك؛ ليس هو أن تحمد على المعصية وقلبك معتصر عليها، فاذا كنت كذلك فارج أن تكون من الصابرين، ولكن أن تحمده وقلبك مسلم راض!!»[2]. وأنبه شيخه مرة أخرى عندما تنهد أمامه، قال «إنك مسئول عنها يوم القيامة، فإن كنت علي ذنب سلف فطوبى لك، وإن كانت علي فوت دنيا، أو شهوة، فويل لك»[3].

وفي رواية أخرى، يظهر تفرد المريد عن شيخه في المفاضله بين الصبروالرضى اذ كان من رأى ابن أبي الحواري انه الرضا، فصرخ الشيخ وأغمى عليه. فلما أفاق قال «اذا كان الصابرون يوفون أجورهم بغير حساب فما ظنك بالأخرى، وهم الذين رضى عنهم»[4]؟!

أما آراؤه التي عبر بها عن نفسه فهو نظرته الى القرآن. إنه يعده المنبع الأصلي للخوف، كما ينبغي أن يكون باعثا للفرح أيضا لأن حافظه يحمل في صدره كلام الله عز وجل. ثم يبدي عجبه من حفاظ القرآن الذين يشتغلون بأمور الدنيا، ويستطيعون

---

(١) د. النشار – نشأة الفكر جـ ٣ ص ٤٣١.
(٢) أبو نعيم – حلية الأولياء جـ ١٠ ص ١٠.
(٣) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٨٥.
(٤) ن . ص ٢٥٦.

النوم، بينما يتلون كلام الله[1]؟

ولعل وصف الجنيد له بأنه «ريحانه الشام»[2] تدلنا علي انفراده بعد وفاة الداراني بالأولوية في مجال الحياة الوجدانية بالشام.

وقد التقي ابن أبي الحواري بالإمام أحمد بن حنبل ودار بينهما الحديث عن تفسير قول الداراني «إذا اعتادت النفوس على ترك الآثار جالت في الملكوت وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدى إليها عالم علما!!»[3] وتعجب الإمام أحمد من هذا القول ويبدو أنه طلب ما يدعمها، وحاول أن يتذكر حديثا بهذا المعنى وهو «من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم»، فسر ابن حنبل وأيد صدق المعنى[4].

ونستطيع أيضا الاستنتاج من هذه الواقعة، تبادل الآراء بين الزهاد والمحدثين والتقاء بعضهم ببعض فإن الداراني سمع الحديث من سفيان الثوري وغيره «وروى عنه أحمد بن أبي الحواري وجماعة»[5].

ووصف الأخير أيضا بأنه ثقة[6]، وكان معظما للسنة فيقول «من عمل عملا بلا اتباع سنة الرسول صلي الله عليه وسلم فباطل عمله»[7].

---

(١) ابن الجوزي – صفة الصفوة جـ ٤ ص ٢١٢.

(٢) ن . م والصفحة.

(٣) أبو نعيم – حلية الاولياء جـ ١٠ ص ١٤.

(٤) ن . م والصفحة . ويقول ابو نعيم بشأن الحديث أعلاه « ذكر أحمد ابن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم عليه السلام، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي صلى الله عليه وسلم، فوضع هذا الاسناد – وهو عن يزيد بن هارون عن حميد الطويل عن أنس بن مالك –لسهولته وقربه وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الاسناد عن أحمد بن حنبل.

(٥) ابن كثير – البدية النهاية جـ ١٠ ص ٢٥٥ .

(٦) ابن حجر العسقلاني – تهذيب جـ١ ص ٤٩.

(٧) الرسالة القشيرية ص ١٧.

سادسا : مدرسة بغداد

ازدهرت بغداد في خلافة الدولة العباسية، بعد أن انتقلت إليها عاصمة الخلافة وأصبحت تجمع رجال الفقه والحديث والعلماء على اختلاف مراتبهم «وسكنها من أفشى السنة بها، وأظهر حقائق الاسلام مثل أحمد بن حنبل وأبى عبيد وأمثالهما من فقهاء أهل الحديث»(١).

إن انتقال الخلافة اليها هو أحد العوامل التى أدت إذن الى افشاء السنة، وليس الأمر - كما يرى كل من أرنولد وجيوم(٢) كان داعيا للاحتكاك بالحضارات السابقة ومن ثم التأثير على المسلمين. وسيتضح ذلك عند عرضنا لمذاهب الزهد في بغداد حينذاك، إذ سيتبين لنا كيف وقف شيوخها فى وجه المخالفين للسنة، لاسيما دور ابن حنبل في المحنة، ونقده للحارث المحاسبى باعتبار الحديث في الخطرات والوساوس نوع من البدع وكذلك معارضة عمر بن عثمان المكى للحلاج ونبذه إياه.

ومن الظواهر التى تعد هامة بهذه المدرسة، ان الشيوخ المعاصرين للامام أحمد كان أغلبهم من الزهاد المنتمين للمنحى السلفى - فيما لو تغاضينا عن الحارس المحاسبى - للأسباب التى سنوضحها، وإن نظرة فاحصة لكتاب «طبقات الحنابلة» للقاضى أبى يعلى، أو لكتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادى لتدلنا على أن أهل الحديث سلكوا طريق الزهد والحياة الوجدانية، وهم أشد اهتماما من غيرهم باتباع طريقة الاقتداء، ومن ثم يمكن أن يطلق عليهم اسم «السلفيين القح».

وسيتضح لنا من دراستنا لأبرز شيوخ هذه المدرسة، كيف انبثق عنهم مضمون روحى لا يقل أصالة عن غيرهم، على عكس المعتقد، مما جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يخلع عنهم نبضات قلوبهم ونوازعهم الروحية، ويوسمهم بالتحجر والجمود(٣).

---

(١) ابن تيمية - مذهب أهل المدينة ص ٣٣.

(٢) the legacy of Islam

(٣) د . عبد الرحمن بدوى - مقدمة كتاب (شخصيات قلقة فى الإسلام) صفحة د .

أحمد بن حنبل :

اشتهرت مدرسة بغداد بالحارس المحاسبي، وبشر الحافي وغيرهما، من أهل الزهد المعاصرين للإمام أحمد بن حنبل، فاختفت معالم الحياةالوجدانية عن الامام وراء شهرته كفقيه ومحدث، الى جانب اقتران اسمه بمشكله خلق القرآن التى خاض فيها الباحثون قديما وحديثا. ويصف لاوست إمامنا أنه من أعظم الشخصيات حيوية فى الاسلام، ويقول «وقد أثر ابن حنبل في التطور التاريخي للإسلام وفى نهضته الحديثة، وأسس أحد المذاهب السنية الأربعة الكبرى وهو المذهب الحنبلى، كان عن طريق تلميذه ابن تيمية، الجذ الاول للوهابية وقد أوحى أيضا - الى حد ما بحركة الاصلاح المحافظة للسلفية»[1].

ولكن لاوست يعود فيستنتج من الوقائع التاريخية المتصلة بمنع الامام تدوين آرائه- أنه لم يقصد تأسيس مذهب، ويستطرد قائلا «وإن كان من المحقق أنه حذر سائله من تدوين آرائه، إذ يحتمل في هذه الحالة أن تحل محل قواعد السلوك التي مرجعها إلى القرآنو السنة»[2].

ولقد سبق لابن تيمية توضيح رأية فى هذه المسألة مؤكدا أن الإمام أحمد «كان ينهى فى حال حياته عن كتابة كلامه ليجمع القلوب على المادة الأصلية العظمى، ولما توفى استدرك أصحابه ذلك الأمر الكبير، فنقلوا علمه وبينوا مقاصده وشهروا فوائده فانتصرتطريقته»[3].

كادت تختفى إذن شخصية الامام الزاهد وراء الاهتمام بنتاجه الفكرى فى الحديث والفقة وردوده على المتكلمين، فيما عدا النصوص المنقولة عنه بواسطة ابن أبي الدنيا بمؤلفاته التى يهتم بالأعمال القلبية[4] الي جانب الإشارة الى زهده في معظم المصادر

(١) دائرة المعارف الاسلامية، مادة أحمد بن حنبل، بقلم لاوست.

(٢) ن . م (٣) ابن تيمية - مجموعة نصوص باسم (مجموعة علمية) ص ١٥٢.

(٤) يقول القاضى أبو يعلى فى حديثه عن ابن أبى الدنيا (٢٨١هـ):

«وقد حدث فى عدة من تصانيفة عن رجال عن أحمد. حدث فى كتاب (الجائعين) فى و كتاب (القناعة) وفى كتاب (إصلاح المال) وفي كتاب (البكاء) عن البرجلانى عن أحمد، في كتاب (مداراة الناس)، وفى كتاب (الاضاحى) عن أبى بكر الاثرم عنه» طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٩٣.

التي أرخت لحياة الإمام اذ اتفقت أيضا علي وضعه مؤلف في الزهد.

والحق أن لابن حنبل من الآراء في الزهد ما يضعه فى مصاف الزهاد الذين يعبرون عن التيار السلفي أصدق تعبير، إذ لا يغرب عن بالنا أن من بين مؤلفاته، كما قلنا كتاب «الزهد»الذى يعدّ أحد المصادر الهامة لموضوعنا، وقد وصفه ابن كثير بأنه «لم يسبق إلى مثله، ولم يلحقة أحد فيه»[1]. وقد عالج موضوع الزهد عند الانبياء عليهم السلام ثم الصحابة فالتابعين فمن يليهم.

إن العبارة الى أوردها صاحب «البداية والنهاية» في معرض حديثه عن الكتاب توجه الباحث إلى هذه الحياة الوجدانية العميقة التى عاشها الإمام يقول ابن كثير «والمظنون بل المقطوع به- أنه إنما كان يأخذ بما أمكنه منه، رحمه الله»[2]، أى بعبارة أخرى، نستطيع أن نستنتج أن الإمام تمثل بحياة الزهاد الذين أوردهم بكتابه، وتأثر بنظرياتهم، ومال اليها بل أن حرصه علي تدوينها يحمل معنى تأييدها.

ان دائرة الأهتمامات المتعددة لإمامنا في الحديث والفقه والرد علي المتكلمين والزهد تفتح الباب لدراسات متشعبة تدور حول ابن حنبل.

وربما يصح الآن أن نتساءل: أى هذه العلوم كان الجدير بحفظ التراث الاسلامى؟ وهل وقع عبء حفظه علي عاتق الفقهاء والمحدثين أم بواسطة الزهاد والصوفية ؟

ويحسن بنا أن نناقش فكرة أن التصوف هو الثورة الروحية فى الإسلام، فإن هذا القول يعد من العبارات التي تعطي مدلولا أضخم بكثير من المعني الحقيقى لها.

لقد أفاض المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى في كتابه «التصوف- الثورة الروحية فى الإسلام» فى القول بأن التصوف هو الثورة الروحية التى تشبع العاطفة وتغذى القلب. وأن التصوف كان انقلابا عارما على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية التى حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة.

ولا نجد بهذا الصدد إلاّ رد علماء السنة، فهم يدعون ببساطة الى اتباع السلف

---

(١) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٢٩

(٢) ن . م والصفحة.

الصالح، بدلا من افتعال هذه الثورة ، واستخدام منهجهم في معرفة الإسلام كما عرفوه، لأن الإسلام نفسه كان ثورة علي العقائد الوثنيه والاوضاع الاجتماعية السائدة في الجزيرة العربية قبله.

واذا جاز استخدام الاصطلاحات السياسية فى ميدان الفكر الفلسفى أو الصوفى، فان معنى الثورية التي يقصده أستاذنا، قد يشير الي تخلف المناهج الأخري غير التصوف، وهنا نرى دأب البعض- وخاصة بعض المستشرقين على تشوية نظريات شيوخ السنة، من ذلك أيضا تشويه «فكر المسلمين عن الحركة الوهابية»[1] في العصر الحديث.

وأصبح من المألوف أحيانا أن توسم الحركة السلفية بالرجعية، وهو وصف لا يتفق مع الحقائق التاريخية.

لقد قدم علماؤنا نماذج ممتازة لشخصيات ثورية، كانت تثور بدافع إخلاصها لمنهجها- علي كافة مظاهر السلطة المنحرفة، وتحارب الجمود والتخاذل ومظاهر الكهنوت والبدع، ولا تخضع لأسباب الخنوع والمذلة.

إن الحركة السلفية تعادى البدع الممثلة فى «بقايا الوثنية، وما ابتدعه الاجيال المتأخره، وتسللات الحضارة الدخيلة»[2].

لهذا يحسن بنا أن نقف قليلا عند الاتجاه الذى يعد ثوريا لابن حنبل ان ثوريته تتمثل في رفضه البات الحاسم الذي كلفه صنوفا من الآلام والعذاب لاتطاق فى سبيل الدفاع عن عقيدته ومنهجه السلفي فى مواجهة الفقهاء والمتكلمين المعارضين الذين ساندتهم الدولة العباسية حينئذ بالقوتين المعنوية والمادية معا، «ولقد ابتليت السنة الاسلامية في شخصه، فكان فى صبره - لو صبر - فوزها ونهوضها، وفي ضعفه لو فتن سقوطها وخذلانها»[3].

وبوسعنا أن ننظر الى النتائج المحتملة التى كانت ستترتب على انهياره وتسليمه،

---

(١) د . محمود قاسم - الإسلام بين أمسه وغده ص ٣٥.

(٢) دائرة المعارف الاسلامية - مادة أحمد بن حنبل - بقلم لاوست .

(٣) ولتر. م باتون - أحمد بن حنبل والمحنة ص ٣٥.

بتأثير القوة والجبروت، على مذهب أهل السنة الجماعة برمته.

يقول باتون «وانا نعتقد بأن الابقاء علي السنة وصيانتها قد أتى بخير النتائج وأعظمها فائدة . ويمكن أن نتجاوز ذلك الي القول بأن الاسلام، إذا كان ينبغي المحافظة على جوهره وطابعة، ليظل إسلاما، فما من سبيل يبلغ به هذه الغاية أفضل من سبيل المحافظة علي السنة والاستمساك بعراها»[1].

وسنعرض فيما يلى لجانب الزهد فى شخصية الامام أحمد بحيث نبدأ بعلاقته بالحارث المحاسبى، ثم ببشر الحافى، وأخير نوضح الزهد عنده.

ا - علاقته بالحارث المحاسبى

يرجع البيهقى «٤٥٨هـ=١٠٦٥م» أنه كره ما اشتغل به المحاسبى من علم الكلام، أما ابن كثير فإنه يرجع أن ما في كلامه- هو وأصحابه- من التقشف وشده السلوك والمحاسبة الدقيقة ، التى لم يأت بها الشرع.

ويبدو أن الاحتمالين صحيحان و إذ أننا نعثر ضمن النصوص التى أوردتها المصادر المختلفة ما يؤيد ذلك.

فقد ورد على لسان الامام ابن حنبل «أنه يكره الكلام فى الوساوس والخطرات، لأنه لم تتكلم بها الصحابة والتابعون»[2]. و أمامنا هو أحرص الناس علي التقيد بالسنة وأقوال الصحابة، لأن منهجه يستند على هذا الاساس، ولكنه يخشى هذا التعمق الذي يؤدى إلى الاختلاف، مادام لم يأت النقل، وهو نفسه قد جرب هذه المحاولة وأفصح عن صعوبتها، إذ سئل عما اذا كان قد تعلم العلم لله ، يريدون بذلك توافر النية فأجاب «هذا شرط شديد»، أى انه وجد صعوبة فى تحقيقه اذ يقول أما لله فعزيز، ولكن حبب الي شيء فجمعته»[3].

أما قصه سعي ابن حنبل لحضور جلسة المحاسبى مع أصحابة الخفاء وإعجابه بحالهم،

---

(١) ن . والصفحة.

(٢) النابلسى - مختصر طبقات الحنابلة ص ٧٣.

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٣٠.

وأبو يعلى طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٣٠٧.

ثم نهيه عن صحبتهم، فإنها ربما تعد من قبيل محاولة التوفيق بين الشيخين، ان كان ابن الجوزى يفسر موقف ابن حنبل فيها بالتمسك بالسنة والنهى عن البدعة فيقول «وقد كان الإمام أبو عبد الله أحمد ابن حنبل لشدة تمسكه بالسنة، ونهيه عن البدعة، يتكلم في جماعة من الاخيار إذا صدر منهم ما يخالف السنة، وكلامه ذلك محمول على النصيحةللدين»(١).

ولكن المحاسبى — من جهة أخرى — كان يحمل التقدير لابن حنبل، مؤيد موقفه من المحنة ولأن «أحمد بن حنبل نزل به مالم ينزل بسفيان الثورى والأوزاعى»(٢).

ب - صلته ببشر الحافى:

يبدو أن التعاطف بين ابن حنبل وبشر الحافي كان مبنيا على أسس حقيقية بسبب الاتفاق في الآراء والاتجاهات، ولا ترجع الى الصبغة الغالبة علي تآليف القرن الثالث الهجرى، التى بدأت تنسج خيوط الود بين بعض الفقهاء والزهاد. ودليلنا علي التعاطف الحقيقى بين الشيخين نلتمسه فى اتفاقهما من حيث بعص الآراء فى الزهد، فضلا عن كونهما محدثين . فمن الثابت أن بشرا الحافى طلب الحديث فى البداية، ثم أقبل على العبادة واعتزل الناس(٣). وقد عده ابن حبان من الثقات، كما وثقه أيضا الدارقطنى (٣٨٥هـ=٩٥٥م) وقال عنه «إنه لا يروى الأحديثا صحيحا وربما تكون البلية ممن يروى عنه»(٤). وهكذا أعطاه الجرح والتعديل حقه ووثقوه.

ولكن المصادر لم تفصح عن سبب تركه رواية الحديث، وسبب كراهيته للرواية «ودفن كتبه لاجل ذلك»(٥).

ويعطينا ابن عساكر تفاصيل أكبر عن زاهدنا، فيصفه بأنه الزاهد المعروف بالحافى، ويذكر أنه قدم الشام واجتاز جبل لبنان. أما عمن حدث عنهم، فهم مالك بن أنس،

---

(١) ابن الجوزي — مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ١٥٨.

(٢) ن . م ١٢١.

(٣) ابن كثير — البداية جـ ١٠ ص ٢٩٧.

(٤) ابن حجر — تهذيب جـ ١ ص ٤٤٥.

(٥) ن . م والصفحة.

فضيل بن عياض، وعبد الله بن المبارك وآخرين[1].

ولعل هذه السلسلة من المحدثين والزهاد هي التي دفعت بالبشر الى تدوين كتاب «الزهد» الذي أشار اليه صاحب «الفهرست» والذى نقرأ منه شذرات فى كتاب «الزهد» لابن حنبل، مما يؤكد لنا ميل الإمام له وتأييده لأفكاره.

ولكن مما يلفت نظر الباحث، إنه مع تعاطف بشر مع الامام أحمد، إلا أنه اختار مذهب الثوري «فى الفقه والورع جميعا»[2]. أما النص الوارد بنفس هذا المعنى بتاريخ ابن عساكر فهو أن بشراً تأدب بمذهب أبو سفيان الثوري ففاقه، غير أن سفيان له السبق في السن والعلم»[3].

ومثل هذه المقارنه تعطينا الشواهد علي وقوف هؤلاء المشايخ فى صف واحد تضمهم حلقات الحديث والفقه والزهد، فهم أئمة يقتدي بهم فى هذه المجالات. لقد أوجد المنهج السلفى ارتباطا وثيقا بينهم، وخلق الوحدة في نظرياتهم بالرغم من اختلاف البلدان التى أقاموا فيها. فان بشراً الحافى من أبناء خراسان (أفغانستان)[4]، ولكنه اشتهر بانتمائه للبغداديين لاقامته ببغداد مدة طويلة[5]، وظل انتمائه لمدرسة بغداد هو الغالب إذ يذهب إبراهيم الحربى – أحد تلاميذ الإمام أحمد وفى وصف رجاحة عقله «لو قسم عقله على أهل بغداد لصاروا عقلاء وما نقص من عقله شئ»[6]. ولكن هذا لا يمنعه من الاسترشاد بآراء سفيان فقيه الكوفة وزاهدها:

من ذلك أننا نراه يستشهد بقولة الثورى فى مسألتين:

أحدهما عن الرجل إذا مر بمن يلعب الشطرنج، هل يسلم على اللاعبين أم لا فأجاب مستندا إلى قول سفيان الثوري «يسلم ويأمر» أى يأمر بالترك، عملا بقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

---

(١) تاريخ ابن عساكر جـ ٣ ص ٢٢٨.
(٢) ابن حجر – تهذيب التهذيب جـ ١ ص ٤٤٥ .
(٣) تاريخ ابن عساكر جـ ٣ ص ٢٣٣.
(٤) ابن حجر العسقلانى – تهذيب جـ ١ ص ٤٤٥
(٥) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٩٧.
(٦) ن . م ٢٩٨.

والمسألة الثانية التي يذهب فيها إلى قول الثورى هى «كل من تخوفت من طعامه أن يفسد عليك فلا تجبه»!![1] فأكد بذلك ضرورة تحرى الطعام التي سنرى ابن حنبل يضعها أساسا «لاطمئنان القلوب».

وهكذا كان التجاوب بين الزهاد الثلاثة : الرأى لسفيان الثورى يؤيده بشر الحافى، ويسجله لنا ابن حنبل في كتابه «الزهد». ثم يؤيده أيضا ويضع له الأساس النظرى من آيات الكتاب.

ولم يكن بشر يقبل من أحد شيئا سوى من السرى السقطى، لأنه يرى فى السرى الزاهد الحقيقى، فهو «يفرح بخروج الشىء من يده، ويتبرم ببقائه عنده، فأكون أعينه على ما يحب»[2].

ومن هذا العبارة نفهم رأى بشر فى الزهد واتفاقه مع ابن حنبل في تحرى الأكل من المصدر الحلال، والتحرز الشديد من الشبهات.

ونظر الشيخان الى الفقر كعامل هام يقوم علية الزهد و لأن الغنى يفتن بينما يستدعى الفقر الصبر علي الحرمان. ويقول ابن حنبل «ما أعدل بالفقر شيئا، وما أعدل بالفقر شيئا، أنا أفرح إذا لم يكن عندى شىء»[3]، ويستمد إمامنا هذه النظرة من إحساسه بمدى المعاناة التي يتكبدها الفقير في صبره على الفقر، فيتساءل «أتدرى الصبر علي الفقر أى شىء هو ؟» ويقارن بينه وبين الغنى الذى توافر له أسباب الحياة المترفة ويقول «كم بين من يعطى من الدنيا ليفتتن، الى آخر تزوى عنه»[4].

ولكن بشر الحافى لا يفصح عن سبب تفضيله الفقر علي الغنى، فيسرد المقارنات سردا، دون الاستناد إلى سبب مقنع – كالمعاناة التى يراها ابن حنبل سببا لتفضيله الفقر فيقول مثلا «العبادة لا تليق بالإغنياء»!!

ويشبه الغنى المتعبد كالروضه المطلة على مكان إلقاء القمامة، بينما العبادة للفقير

---

(١) ابن حنبل – الزهد ٢٧٥.

(٢) المكى – قوت القلوب جـ ٢ ص ١٩٩.

(٣) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٠ وابن الجوزي– مناقب ص ٢٧٣

(٤) ابن الجوزى – مناقب الإمام أحمد ص ٢٧٣

كالعقد الجوهر في جيد الحسناء[1]. الا أنه يعود فيتلمس السبب فيراه في الورع فيذكر أن «التقوى لا تحسن إلا في الفقر»[2]. ومن المحتمل أن الشيخين وقفا في وجه تيار الترف في عصرهما واتخذا من الزهد أداة للمعارضة والنقد.

وكان الإمام أحمد يصف بشراً بأنه ليس له نظير إلا عامر بن قيس ولكنه ظل يأخذ عليه عزوفه عن الزواج فيقول «ولو تزوج لتم أمره»[3] وكان موضوع الزواج موضع أخذ ورد سنعود إليه حالا.

كما نلمح التقدير المتبادل أيضا بين الشيخين من العبارة التى وردت علي لسان بشر،عندما طلب منه أصحابه أن يعلن تمسكه بعقيدة الإمام أحمد التى امتحن فيها- وهى مسأله خلق القرآن- فأجاب متسائلا في تعجب يحمل التقدير الكبير «أتريدون أن أقوم مقام الانبياء ؟»!!

ثم دعا له «حفظ الله أحمد من بين يديه ومن خلفه»[4].

ويلح علينا هذا الود العميق الذى يكنه الإمام أحمد لبشر، اذ جاءت النصوص التي تدل على مبادلة التعاطف بين الشيخين. فإلي جانب ما نقرأه علي لسان بشر الحافى يصادفنا نصا آخر يحمل توافق الاراء. فإن ابن حنبل فى وصفه لبشر يقول فى موضوع الشهرة وكراهيته لها «ليتنا نترك الطريق ما كان عليه بشر بن الحرث»[5]. وسنعود الي هذا النص بعد قليل لأنه يكشف عن أحد جوانب الزهد لدى الإمام أحمد.

ومن المرجح أن البغداديين كانوا يضعون الشيخين فى مرتبه واحدة، ويجدون حرجا في ترجيح كفة أحدهما عن الأخر، وإن كان لابد من وصف كل منهما على حدة، فإن ابن حنبل يوصف بأنه «تفخر النساء أن تلد مثله»، أما بشر فهو «مملوء عقلا من قرنه الى قدمه»[6].

وقد أفاض فى عقد المقارنات بين الإمامين على سبيل المقارنة، كما أورد نصا لبشر

---

(١) المكى - قوت القلوب جـ ٢ ص ١٩٢ (٢) ن . م والصفحة.

(٣) ابن عساكر - التاريخ جـ ٣ ص ٢٣٣ وابن كثير البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٢٩٧.

(٤) الذهبى - ترجمة الإمام أحمد (منتقاه من تاريخ الإسلام) ص١٨

(٥) الذهبي - ترجمة الإمام أحمد ص ٢٦. (٦) ابن عساكر - التاريخ الكبير جـ ٣ ص ٢٣٣.

يجعل فيه ابن حنبل أفضل منه بسبب أمور ثلاثة فيقول «فضل على بثلاث: يطلب الحلال لنفسه ولغيره، وأنا أطلب الحلال لنفسي، واتساعه للنكاح وضيقي منه، وقد جعل إماماً للعامة وأنا أطلب الوحدة لنفسي»[1].

ونلمح في عبارة زاهدنا ما يشبه اقراره بالخطأ لأنه لم يتزوج، ولكننا سرعان ماتجده يدافع عن نفسه أيضا في هذه النقطة، اذ لما بلغه أن الناس يتحدثون عن عزوبته وينتقدونه بسبب تركه للسنة، دافع عن نفسه محتجا بأنه مشغول بالفرض عن السنة. ولما ازداد العتاب نحوه، عثر في الكتاب على آيه يتخذ منها سنداً في ترك الزواج وهي «ولهن مثل الذي عليهن» أي أنه خشي ألا يتمكن من أداء حقوق الزوجية عليه فانصرف عن الزواج لهذا السبب. ثم يورد عبارة قالها الإمام ابن حنبل تختلف تماما عما أسلفنا الاشارة اليها– الواردة في تاريخ ابن عساكر– اذ يتضح فيها أن ابن حنبل يرفع من شأن الحافي لهذا السبب، فبعد أن كان يتمنى أن يتم له الأمر بالزواج يقول هنا «وأين مثل بشر؟ انه قعد يرى، الى مثل حد السنان»[2].

ومع هذا، فالظاهر ان الروايات الصوفية لما أخفقت في الاقناع بترك بشر الحارث للزواج، ومخالفته بذلك السنة، عادت تتلمس طريقها في اطار اختلاف الرؤيا المعتادة، إذ يرى بشر في المنام، ويسأل عن الدرجة التي بلغها عند ربه عز وجل «رفعت سبعين درجة في عليين، وأشرف بي على مقامات الانبياء، ولم أبلغ منازل المتأهلين»[3].

والذي يعنينا من كل هذا هو القول بأن ترك بشر الحافي للزواج لم يكن بسبب أثر مسيحي، أي تقليده للرهبان، فإنه لم يتخذ منهم مثالا يقتدى به، ولكنه ظل يتعذر طوال حياته بسبب ترك السنة ويحاول أن يجد المبررات. فاما أن يتلمس العذر من عدم استطاعته الوفاء بحقوق الزوجية عليه كما نصت الآية، أو انه ظل آسفا لهذا التقصير، إذ وجد في عزوبته ما يستدعي الاعتذار، وفضل على نفسه صاحب العيال. فقد قصده رجل فقير يطلب منه الدعاء، فنصحه بأن يتحين الفرصة عندما يخبره أولاده بنفاذ الدقيق والخبز، ثم يدعو الله «في ذلك الوقت، فان دعاءك أفضل من دعائي»[4].

(١) المكي – قوت القلوب جـ ٢ ص ٢٤١.

(٢) ن . م والصفحة .

(٣) ن . م والصفحة .

(١) المكي – قوت القلوب جـ ٢ ص ١٩٣.

٨٧٧م)– الذى ترك ابن حنبل في أحد الأيام آداء نوافله لكي يتفرغ لمذاكرته– وكان يدعو له في دبر كل صلاة(١). ، وكان أبو زرعة يصف كتاب «الرعاية لحقوق الله» بأنه بدعة، ويحث علي اتباع ما كان عليه مالك والثورى والأوزاعى والليث(٢).

فاذا ما عرضنا لناحية الزهد، فإن غرضنا تأكيد الفكر التي نحاول البرهنة عليها، وهي أن أئمة شيوخ الزهد – كالثورى وابن المبارك والأوزاعى وابن حنبل من الزهاد الاوائل– كانت حياتهم مكتملة الحلقات.

وكانت امكانياتهم العقلية واهتماماتهم الثقافية متعددة النواحي، بلغت حدا من الخصوبة يصعب معها علي الباحث ابراز أحدها دون أخرى. ولقد كان ابن تيمية واعيا لهذه الحقيقة عندما سمى شيوخ السلف بأنهم «مشايخ أهل الكتاب والسنة»(٣)، أى بعبارة أخرى، انهم الشيوخ الذين لم يخرجوا فى مذاهبهم – سواء كفقهاء أومفسرين أو أصحاب قلوب وأرباب سلوك– عما خطه الكتاب والسنة. لقد قاموا «بحقائق الدين علما، وقولا، وعملا، ومعرفة، وذوقا»(٤)، وظلوا حريصين على ذلك طوال العصور والأزمنة، يتلقونه جيلا عن جيل بمنهج ثابت لا يحيدون عنه، فالدين– كما يروى الإمام أحمد– هو «كتاب الله عز وجل وآثار وسنن وروايات صحاح عن الثقات بالأخبار الصحيحة القوية المعروفة، ويصدق بعضها بعضا، حتى ينتهى ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم والتابعين وتابعى التابعين»(٥).

ولعل هذا النص وضح لنا أحد الاسباب التى دعت ابن حنبل للخوض فى غمار الحياة الوجدانية والكتابه في الزهد. فقد مر بنا أنه كتب «المسند» ولما سئل عن سبب كتابته له برغم من كراهيته لوضع الكتب أجاب «عملت هذا الكتاب اماما، إذا اختلفت الناس فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم رجعوا اليه»(٦).

---

(١) ابن الجوزى – مناقب الإمام ابن حنبل ص ٢٨٦و٢٨٩. (٢) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ص ٣٣٠.
(٣) ابن تيمية – كتاب التصوف ص ٢٣٣. (٤) ن . م ٥٧٢.
(٥) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ١ ص ٣١. (٦) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ص ١٨٤.

ومن اليسير أن نستنتج إنه لنفس السبب حرص علي الكتابة فى الزهد الذى كتبه على نمط رواية الأحاديث أى بالاسانيد أقوال السابقين فى الموضوع.

والظاهر انه استرشد أيضا بعبد الله بن المبارك الذى كتب فى الزهد قبله(1)، أى مضمون كتاب ابن المبارك على التيار السلفى الصحيح، مقابل الاتجاه الصوفى فى عصره الذى يتزعمه الحارث المحاسبى، فكان يحض على كتب ابن المبارك، وينصح بقراءتها «حسبك بها، ولا تبال بسماع غيرها»(2)، لأن مؤلفها تتبع طريقة النقل الصحيح الصادق ونرى الإمام يغضب لمن يتهم ابن المبارك بالكذب فيقول «من كذب أهل الصدق فهو الكاذب»(3).

كان الإمام ابن حنبل إذن في زهده لا يخرج عن دائرة السابقين، كما حرص على الاقتداء فى سلوكه الشخصى بصفة خاصه بالحسن وابن سيرين وابراهيم بن أدهم(4). كذلك أراد – سواء فى آرائه أو سلوكه . أن يعارض المظاهر التى اتخذها الصوفية. فلم يكن «لثوبه رقة تنكر، ولا غلظ ينكر»(5) أى أنه توسط فى ملبسه، فيصفة من رآه بقوله «فاذا رأيته تعلم انه لا يظهر النسك، ورأيت عليه نعلا لا يشبه نعل القراء»(6).

ويعلق ابن الجوزي على ذلك، فيذهب الي أنه أراد ترك التزي بزى الفقراء كى يزيل عن نفسه ما يشتهر به(7).

والظاهر أن الصوفية أثاروا موضوع السعى لكسب الرزق. فكان من رأى ابن حنبل لزوم السوق، أى الاشتغال بالتجارة، حيث تعين علي صلة الرحم فيقول «التجارة أحب الي من غلة بغداد»(8).

---

(1) ابن النديم – الفهرست ص ٢٢٨.

(2) النابلسى – مختصر طبقات الحنابلة ص ١٦١.

(3) ن . م ١٧٠

(4) ابن الجوزي – مناقب الإمام أحمد ص ٢٤١.

(5) ن . م ٢٥٤. (6) ن . م ٢٨٢.

(7) ن . م والصفحة.

(8) ابن حنبل – الورع ص ١٣.

وكان يأمر أولاده أن يختلفوا الى السوق للاشتغال بالتجارة[1]، وكره للرجل الجلوس في بيته منتظرا المنح، مفضلا خروجه للاحتراف[2] وتعجب من أمر رجل صاحب عيال ممتنع عن التكسب محتجا بأن نيته لم تصح لهذا الغرض، إذ يرى الإمام أنه مادام عليه نفقة عياله «فمن النية صيانتهم»!![3].

من هذا نرى كراهية ابن حنبل للتكلف في الخطرات، وتشدد البعض في تحقيق النية والقعود عن طلب الرزق، اذ يفسر خروج الرجل للتكسب- أي هذا التصرف الظاهر الدلالة- يعبر عن نية توفير القوت للأولاد. وهذا يكفى لصدق نيته، لأنه لا شك يقصد بسعيه حفظهم من الهلاك جوعا.

اذن ما الداعي لتشدد إمامنا في تحقيق نظرية الحلال في المطعم وجعلها أساس تزكية القلوب، مع أننا نراه لا يلزم تحقيق النية؟

كذلك مما يثير دهشة الباحث في هذا الصدد أيضا أن لفظ «الحنبلى» مازلت تتردد حتى وقتنا هذا، دليلا على التمسك الشديد بأحكام الحلال والحرام، ومن هذه النقطة ظهر الأساس النظري لزهد الإمام، فإنه في تفسيره لتزكية القلوب كما رأينا قال «بأكل الحلال» وأيده بشر بن الحارث.

وقد يبدو التفسير بعيدا عن المعنى، مما يجعل المرء يتساءل أيضا هل وقع ابن حنبل في التفسير الرمزى الذي ابتدعه الصوفية؟

ولكن سرعان ما تتضح الحقيقة، إذا ما تأملنا ظروف العصر من تزايد فى اقتناء الأموال ومظاهر الثراء والغنى بين المسلمين. وكأن ابن حنبل قد رأى أن وراء هذه المظاهر تخطيا لاحكام الحلال. ولعل ترديد الإمام للقول بتفضيلة الفقر علي الغنى يكشف أيضا عن دوره في الميدان الاجتماعى. لقد انضم الي جماهير المسلمين الغفيرة لكى يشد أزرها، أما محبته للفقر وتفضيله إياه، فلأنه يساعده علي نبذ «المادة» فتقوى لديه حياة «الروح».

---

(١) ن. م والصفحة. (٢) ن. م ١٤. (٣) ن. م.

ثم إن تحرى الدقة المتناهية في الحلال من الطعام هو المظهر الحقيقى للزهد، إذ يختفى وراءه عوامل الخوف العملى من الله، وانه لمن المعقول أن تفترض انزعاجه الشديد من إقبال القراء علي موائد الأمراء والحكام والأثرياء، فكان يرقبهم عن كثب ويعلن رأية فيهم «عزيز علي أن تذيب الدنيا أكباد رجال وعت صدورهم القرآن!!»(١). وينقل لنا ابن الجوزى ثلاث وقائع تدل محاولة الإمام تطبيق فكرة الحلال تطبيقا شديداً(٢).

وربما لوصف «الحنبلى» تفسير آخر يكشف عن المحاربة العنيفة التى لقيها الامام أحمد من خصومه العتاه فاستطاعوا بما لهم من نفوذ سياسى أن يسيئوا إلى الشيخ الكبير بالتشهير به على نطاق واسع، لكي يمحو تأثير موقفه المعاند من قلوب جماهير المسلمين الذين اتخذوه إماما. ونعثر فى هذا الصدد علي عبارة قالها أحد أولئك الذين حاولوا شد أزره في المحنة، قال له «وإنك رأس الناس اليوم، فاياك ان تجيبهم الي ما يدعونك»(٣).

خشى إذن أصحاب السلطة مكانة الإمام على أنفسهم فابتدعوا هذه الفرية، وأصبحت كلمة «الحنبلى» علامة على التشدد المتناهى، لأنه رفض الاستجابة لهم بالقول بخلق القرآن. وظلت الكلمة تتردد، بينما الإمام المظلوم برىء مما وسموه به. فمن الثابت انه في احتهادته الفقهية أكثر يسراً من المذاهب الاخرى فى المعاملات، ثم إن إمامنا كان موضع تبجيل واحترام بواسطة الأغلبية العظمى من معاصرية، إذ يقول أبو نعيم «فمن لا أحصيهم من أهل العلم والفقه، يعظمون أحمد بن حنبل ويوقرونه ويجلونه ويقصدونه للسلام عليه»(٤). فليست هذه الفرية إذن الا من جانب خصومه المقربين لذوى السلطان.

أما علاقة ابن حنبل بالصوفية– ولا يفوتنا أن نذكر انه استعمل لفظ الصوفى – فيبدو أنه، فيما عدا معارضته لبعض المظاهر، فانه كان يتدخل لتوضيح آرائه فيما يثيرونه من مسائل. من ذلك مثلا، إنه لما سئل «كيف أكلك؟ كيف نومك؟ كيف جماعك؟»

---

(١) ابن الجوزى – مناقب الامام أحمد ص ٢٠٠.

(٢) ن . م ٢٦١ وما بعدها .

(٣) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ٣٣٢.

(٤) أبو نعيم – الحلية جـ٩ ص ١٧١.

أجاب إجابة مختصرة، ولكنها تشمل كثيراً من المشكلات التى كان الصوفية سببا فى ظهورها، فقد قال «ليس أنا بحصور ولا روحانى»!![1].

ولكننا نلاحظ أنه آثر أن يضع لكتابه فى المضمون الوجداني اسم «الزهد» لا«التصوف»، فاذا ما أضفنا الى ذلك عبد الله ابن المبارك وبشر الحافى قبله ،اللذين وضعا مؤلفين فى الموضوع بنفس الاسم، فان المغزى يشير الى تفضيلهم إياه، وربما يدل أيضا على أنهم وجدوا في التصوف من دخيل التيارات وغريب الثقافات ما نأى بهم عنه، فآثروا الخوض في الحياة الزاهدة الإسلامية الأصل والمنبع، والتي عثروا عليها عند السلف فسجلوها و خاضوا فيها متابعين لها ومقتفين أثرها.

أما الرواية المشهورة عن سؤاله لأبى حمزه الصوفي «ما تقول فيها ياصوفى؟» فإنه لم يكن يهدف بسؤاله الاستفسار عما يجهله بقدر ما يود تصحيح الرأى الذي يذهب إليه هذا الصوفى. وهذا ما ذهب اليه القاضى أبو يعلى فى تعليقة على الخبر فيقول «أراد– والله أعلم– بسؤا ان أصاب أقره عليه، وإن أخطأ بينه له»[2].

وفى تعريف الإمام، تقيد بطريقة أهل الحديث، فنقل رأى أحد السابقين وهو الزهرى (١٢٤هـ=٧٤١م)، قال «حدثنا سفيان عن الزهرى – أن الزهد في الدنيا قصر الأمل»[3]. ويضيف إلى هذه العبارة أبو طالب اليشكانى– صاحب الإمام الذي نقل عنه مسائل كثيرة– (٢٤٤هـ=٨٥٨م) ما سمعه فيقول «وسئل أحمد، وأنا شاهد، ما الزهد في الدنيا؟ قال قصر الأمل والإياس مما في أيدى الناس»[4].

ولم يخرج ابن حنبل فى نظريته فى الزهد عن الإطار التقليدى للقيم التى خاض فيها السلف، ويمكن ترتيب رؤوس الموضوعات التى صاغ حولها آراءه بحيث تنحصر فى تناوله لعلاقة الإنسان بالله تعالى التى يحكمها مبدأ الأخلاص وتوفر النية والتقوي، حياة الإنسان في الدارين .– الدنيا والآخرة– ثم حديثه عن حياة القلوب أو المحبة والرضي.

(١) ابن كثير– مناقب الامام ص ٢٢٣

(٢) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ ص ٢٦٨.

(٣) ن . م ١٠٧.

(٤) النابلسى – مختصر طبقات الحنابلة ص ١٨.

يري ابن حنبل أن الصـدق والإخـلاص هو سـبب الرفعـة[1]، ويعرف التـوكل بأنه الاستشراف باليـأس من الناس، ويحتج علي ذلك بالخليل ابراهيم عـليه السلام عـندما وضع فى النار[2].

ويلخص مذهبة الاخلاقي في عبارة موجزة، اذ ينصح بأن «كل شيء من الخير تهتم به فبادر به قبل أن يحال بينك وبينه»[3].

وقد حـرصنا علي الاتيان بهـذه العبارة عـقب رأيه في التوكل مباشـرة لأن المقارنه بينهما تفسح مجال الحديث عن تفضيله للوحدة أو العزلة.

فليست هذه الوحدة من النوع الذي خاض فيها الصوفية،لأن تحقيق الخير لا يتم في صورته الكامـلة الا في الجماعـة، فمـا السبب إذن في حضـه علي الإياس مما في أيدي الناس ؟

ان متابعـة حياة ابن حنبل تفـصح عن كراهيته التـامة للشهرة، إذا كان يتـعجب من التفـاف الناس حوله، ومشيـهم وراءه، ويرى أنه بلي بالشهـرة ويفضل عليـها خـمول الذكر، ويغضب لمن يقول له «لا يزال الناس بخير مَا مَنَّ الله عليهم ببقائك» ويرجو من قائل ذلك ألا يردد قوله مرة أخرى، ويستاءل متعجبا «ومن أنا في النا س؟؟»[4]. فليست وحدته نوع من الكبر أو التعالى على الناس و لكنه كان يخشى في الواقع الاثر النفسى لتعظيمهم لشأنه. وهو يعبر لنا عن خشـيته بقوله «أخاف أن يكون هذا استدراجا، أسأل الله أن يجعلنا خـيراً مما يظنون، ويغفر لنا مـالا يعلمون»[5]، ثم إنه في عبارات أخرى، يفصح عن نفسه الرقيقة التـى تكره صحبة الناس لوحشة الفراق[6]، فالفراق بعد الألفة عسير علي النفس التى رقت بالعاطفة والود.

وفى تأملنا عن العـزلة أو الخلوة، نرى إيجـابية الفكر الحـنبلى إذ يفضل الخلوة لأنهـا

---

(١) ابن الجوزى– مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٩٥.
(٢) ن . م ١٩٨.
(٣) ابن الجوزى – مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٩٩.
(٤) ن . م ٢٧٦.
(٥) ن . م ٢٧٧.
(٦) أبو يعلي –طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٨٦.

عنده، وهي عبارة عن اجابته لمن سأله كيف حالك؟

أجاب «كيف أصبح من ربه بأداء الفرض؟ ونبيه يطالبه بأداء السنة والملكان يطالبانه بتصحيح العمل ونفسه تطالبة بهواها؟ وابليس يطالبة بالفحشاء؟ وملك الموت يطالبة بقبض روحه؟ وعيالة يطالبونه بالنفقة؟[1].

معروف الكرخي (٢٠٠هـ=٨١٥م):

ان حلقات الشيوخ التى تربط مدرسة بغداد بعضها ببعض، تجعل عندهم قيم الحياة الإسلامية شديدة التماسك، لا تكاد تختلف في ملامحها إلامن حيث المنازع الشخصية والانطباعات الفردية الضئيلة. أما الطابع العام لها فهو التمسك بنصوص الكتاب والسنة، ويشكلون وحدة مترابطة تدافع عن الطارىء من الآراء والنظريات. وسيظهر من خلال عرضنا لآرائهم دور كل منهم في هذا الميدان.

ومن الشيوخ بغداد، معروف الكرخى، والذى اشتهر «بالزهد والعزوف عن الدنيا، يغشاه الصالحون، ويتبرك بلقائه العارفون، وكان يوصف بأنه مجاب الدعوة، ويحكى عنه كرامات»[2].

وكان شيخا لشيوخ آخرين- منهم تلميذه السرى السقطى «والسرى خال الجنيد كما هو معروف. فمن الخطأ إذن أن نربط مدرسة بغداد في الزهد بالحارث المحاسبى وحده وننسى الامام أحمد بن حنبل، وقد تبادلوا الصلات معه، أو نقلوا عنه بعض المسائل كمعروف والجنيد.

واذا نقبنا فى قصة إسلام معروف الكرخى، فهل نستدل منها علي تأثير مسيحى؟

الواقع أن سبب إسلامه- لو صح - يؤيد أن الدين الجديد كان المسيطر على قلب هذا الزاهد، لأنه منذ طفولته ورفض عقيدة التثليث الذى حاول مؤدبه أن يلقنه إياها، وأجاب في حزم وقطع «بل هو الله أحد»[3] ومضى فى العمل الذي يحض عليه

(١) ابن الجوزى - مناقب ص ٢٨٤ وطبقات الحنابلة جـ ١ ص ٥٧.

(٢) البغدادي - تارخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩ وأبو يعلى - طبقات جـ ١ ص ٣٨١.

(٣) ابن العماد - شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٦٠.

الكتاب والسنة فيقول «طلب الجنة بلا عمل ذنب من الذنوب، وانتظار الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور وارتجاء رحمة من لا يطاع جهل وحمق»[1].

والعبارة واضحة الدلالة على الحث على العمل والتعلق بالأسباب، وهو المبدأ الذى حرص على اتباعه زهاد السلف عملا بالاقتداء ونبذ ما طرأ من أفكار. وفى نص آخر نرى معروف الكرخى يذم الجدل وأصحابه بقوله «إذا أراد الله بعبد شراً، وأغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل»[2].

أما عن رأية في التوكل، فقد استمده من الحديث ، إذ لما سئل عن المصدر الذي استقي منه دعائه، قال سمعت إن النبى صلى الله عليه وسلم كان يدعو بهذا الدعاء- وذكر أسانيده- وكان دعاؤه «اللهم إن قلوبنا ونواصينا بيديك لم تملكنا منها شيئا، فإذا فعلت ذلك بها فكن أنت وليها واهدها إلى سواء السبيل»[3].

ولكنه لا ينفى جانب المسئولية الفردية، إذ يرى أن السبب في أداء سجدتى السهو، وهو لعقاب القلب لأنه اشتغل وغفل عن الصلاة[4].

وكان معروف موضع اعجاب الامام أحمد بن حنبل لأنه يمثل عنده العلم الصحيح الذى ينبغى تحصيله بالعبارة التى وردت فى أكثر من مصدر وهى إيراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف؟!».

وهنا، يحتمل أحد أمرين: الأول ، وهو أن الاعجاب كان متبادلا بصفة حقيقية بين الشخيين، فإن القاضي أبا يعلي يذكر أن معروفا وصف الإمام أحمد بعد أن رآه بأنه «فتى عليه آثار النسك»[5]. أما الاحتمال الثانى فإنه مما يلفت نظر الباحث كثرة الروايات التى تعبر عن الموده المتبادلة بينهما، والتى قد تعنى رغبة كلا الجانبين - الصوفية من ناحية والفقهاء من ناحية أخرى الى تضييق شقة الخلاف بينهما.

ولكن الاتجاه السلفى الأخير- وممن يعبر عنه الشيخ محمد حامد الفقى- ينقد بشدة

(١) ن . م والصفحة . (٢) الذهبى - سير أعلام النبلاء - المجلد ٧ قسم ١ ورقة ٨٩- ٩٠

(٣) البغدادى - تاريخ بغداد جـ ١٣ ص ١٩٩.

(٤) ن . م والصفحة وأبو يعلى - طبقات الحنابلة جـ ١ ص ٣٨٢ والذهبى - سير أعلام النبلاء مجلد ٧ قسم ١ ورقة ٨٩.

(٥) أبو يعلى - طبقات الحنابلة جـ ١ ص ٣٨١.

بعض النصوص الواردة عن معروف الكرخي، إما لأنها تتضمن أقوالا تخالف الأحاديث، أو تحتوى على أحد مظاهر الشرك كوصف قبر معروف بأنه «الترياق المجرب»[1].

ومن الطريف ما ينقل عن معروف فيما يتصل بدوامة العمل، ولو فى نطاق الذكر باللسان– ما نقرأه فى «سير أعلام النبلاء» حيث يقول الذهبى» وقص انسان شارب معروف، فلم يفتر من الذكر، قال: كيف أقص؟ فقال : أنت تعمل وأنا أعمل»[2].

السرى السقطى (٢٥٣أو٢٥٦هـ=٨٦٧أو ٨٦٩م):

كان السرى تلميذ معروف الكرخي، وهو خال أبي القاسم الجنيد[3] أى أنه ينتمى الى الحلقة البغدادية في دائرة الاهتمام بأعمال القلوب، كما تضخمت صلته التأثيرية القوية بالإمام أحمد بن حنبل في ترديده لنظرية الحلال، ومناداته بوجوب التحرى الدقيق للتأكد من تحقيق هذا المبدأ ولهذا اشتهر السرى بخصائص ثلاثة، طيب الغذاء، وتصفية القلب، وشدة الورع[4]، وكان ابن حنبل يعرف بالصفة الأولي خاصة أى انه «الشيخ الذى يعرف بطيب الغذاء»[5].

كذلك كان السرى من أوائل الذين تكلموا في محبة الله، وبلغ الغاية القصوى من نظرية العشق الالهى؛ اذ يخبرنا عن نفسه «لو قلت ان هذه الجلدة يبست علي هذا العظم من محبته لصدقت»[6]. كما ينشد الشعر مصورا حبه العميق لله عز وجل في أدق معنى وأقواه في قوله:

ومن لم يبت والحب حشو فؤاده لم يدر كيف تفتت الاكباد[7] .

فهو الى جانب اهتمامه بتنفيذ مبدأ الحلال، فإن موضوعات تصفية القلوب وشدة

(١) تعليقة ١ من نفس المصدر ص ٣٨٢ (٢) الذهبى – سير أعلام النبلاء مجلد ٧ قسم ١ و رقة ٩٠
(٣) ابن خلكان – وفيات الاعيان جـ ١ ص ٢٨٢ (٤) أبو نعيم – الحلية جـ ١٠ ص ١٢٦
(٥) ن . م والصفحة وابن الجوزي – صفة جـ ٢ ص ٢١٣.
(٦) ابن خلكان – وفيات الاعيان جـ ١ ص ٢٨٢
(٧) ابو نعيم – الحلية جـ ١٠ ص ١١٩

الورع استأثرت باهتمامه، ولعله من أوائل الزهاد الذين تحدثوا أيضا عن التفرقة الدقيقة بين الرضا والصبر، فنراه في تعريفه للصبر يقول «أن تكون مثل الأرض تحمل الجبال، وبنى آدم»، ومع هذا، فانها - أى الارض - لاتشكو ولا تئن «ولا تسميه بلاء، بل تسميه نعمة وموهبة من سيدها»[1].

وتبدأ نظرية الزهد عنده من حيث الزهادة فى الدنيا، والعزلة والوحدة، لأن «الدنيا كلها فضول، إلا خمس خصال: خبز يشبعه، وماء يرويه، وثوب يستره، وبيت يسكنه، وعلم يستعملة»[2]. ولكنه في الوقت نفسه يحرص على الجمعة والجماعة[3] وذلك إتباعا للسنة بحذافيرها «لأن قليل فى سنة خير من كثير في بدعة»[4].

وتمسكة هنا بالنسبة- الى جانب التعاطف الشديد مع الإمام أحمد بن حنبل- يظهر لنا التيار السلفى الذى برز بمدرسة بغداد لكى يغذى الحياة الوجدانية بدعائم إسلامية ثابتة، وبعيدة تماما عن تأثير الثقافات الأجنبية.

فالسرى يحرص على الجمعة والجماعة، ويتحرى طيب الغذاء فيقول «أشتهى أن آكل أكله ليس لله فيها على تبعة، ولا أحد على فيها منه، فما أجد الي ذلك سبيلا»[5]، فهو في هذه العبارة يتفق مع ابن حنبل تماما فى مبدأ الحلا ل، والتمسك بهذا المبدأ، واعتباره أساس الزهد وتزكية القلوب، تمثلا بأهل الورع السابقين، إذ لما «ضاقت عليهم الأمور فزعوا الى التقلل»[6].

كذلك يتضح تأثره بابن حنبل فى تعظيمه للحديث، إذ يجعل منه مرحلة ضرورية يبدأ منها الزاهد فإذا «ابتدأ الإنسان ثم كتب الحديث فتر، وإذا ابتدأ بكتب الحديث ثم تنسك نفد»[7]. ويكاد يتفق مع الإمام أحمد فى تعريفه التوكل الذى وصفه ابن حنبل بأنه الاستشراف من الناس، فإن السري يذهب إلى معنى قريب من هذا، لأن التوكل

---

(١) ن. م ١٢٠ (٢) ن. م ١١٩

(٣) ابن الجوزى - صفة جـ٢ ص ٢١٦

(٤) ن. م ٢١٢. (٧) ن. م ١٢٥

(٥) ابن خلكان - وفيات جـ ١ ص ٢٨٣ وابن كثير - البداية جـ ١١.

(٦) ابو نعيم - الحلية جـ ١٠ ص ١١٦ ص ١٣ والحلية جـ ١ ص ١٦٦

عنده هو «الانخلاع عن الحول والقوة»[1].

ولعل اتفاق السرى مع ابن حنبل في مثل هذه القيم، جعلت الزهاد يضعونه فى مصاف الامام أحمد وبشر الحافي[2].

وإن هذه المقارنه تشير إلى تمسك الثلاثة بمنهج واحد في الزهد، وهو بلا شك مرتبط بالسنة الذى مكنهم من الوقوف في وجه التيارات الغريبة عن الإسلام. وها هو السري يعترض على نظرية تقسيم العلم الى ظاهر وباطن، ويصرح فى جلاء بأن «من أدعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط»[3].

ويستمد السرى مذهبة الأخلاقى من أسس إسلامية بحته فإن الخصال الأربعة التي تنفع العبد هى «العلم والأدب والعفة والأمانة»[4].

الجنيد (٢٩٧هـ=٩٠٠١م):

يعد الجنيد سيد طائفة الصوفية كما يذكر القشيرى[4]. وكان التصوف في عصره قد اقترب من الرحلة التى أصبح فيها منهجا للمعرفة، وبدأت معالم الكشف تتخذ أحد الصور الخطيرة بادعاء بعض الصوفية سقوط التكاليف. ووقف الجنيد في وجهها بعنف وأعلن «ان الذي يسرق ويزنى أحسن حالا من الذي يقول هذا، وهو عندى عظيمة»[5].

لقد اتخذ الجنيد هذا الموقف لأنه بدأ فقيها، وكان يفتى وهو ابن عشرين سنة[6]، كما أسند الحديث ونقل عن الامام أحمد بعض المسائل[7].

ويمثل الجنيد أحد المراحل التي ظهر فيها بداية تأثير الزهاد بالتصوف. فقد لاحظنا أن الاتجاه الغالب للزهاد لا يقترب صوب «علم المعرفة»، ولم يتخذوا اسم «العارفين» أى كانوا يسلكون الطريق الوجدانى المعتاد الذى غلب عليه اسم الزهاد من اتباع الورع،

---

(١) ن. م ١٣٦

(٢) ن. م ١٢١

(٣) ن. م ١٢٠

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٨.

(٥) ن. م ١٩

(٦) ابن الجوزى – المنتظم جـ٦ ص ١٠٥

(٧) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٢٧ والنابلسي – المختصر ص ٨٩.

والحض علي التقوى، والحديث عن القيم الدنينية التى تتناول الدنيا والآخرة، وكانت الدائرة التى ينحصر فيها الزهد متداخلة بين المجاهدة للنفس وترك الشهوات، والحث على تقوية الوازع الدينى فى إطار إسلامي بحت، أى انحصرت فى الاتجاه العلمى الأخلاقى. فهل اضطر الجنيد إلى استخدام أسلوب العصر فى مجابهة تيار التصوف الفلسفي الذى بدأت تتضح معالمه؟

للإجابة على هذه السؤال، يقتضى البحث أولا في المصطلحات التي استخدمها في التعبير عن آرائه. انه تكلم عن القديم والمحدث، أى استعمل اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة. وقد يبدو لأول وهلة أنه تأثر بالمحاسبى الذى كان يذهب الى منزله ويدعوه للخروج معه، وبالرغم من أن الجنيد كان في بداية الأمر ينزعج من الخروج إلى الطرقات والتعرض بذلك للآفات والشهوات- كما يخبرنا عن نفسه - الا أنه سرعان ما كان يستجيب للصوفى المتكلم ويغرقه فى أسئلته المتعاقبة(١).

ولكن هذه القصة التى يذكرها صاحب «حلية الاولياء» تضع الجنيد في صورة الكاره لصحبة المحاسبى الذي يضطر تحت الإلحاح إلى إجابته الى طلبه. بعبارة أخرى فإن المحاسبى هو الذي يسعى لها وليس الجنيد، ثم يقول أبو نعيم «ثم اشتغل بالعبادة»(٢). ونفهم من هذه العبارة أن الجنيد انصرف عن مصاحبة الحارث المحاسبى. وكانت آراؤه الخاصة جعلته سيد الطائفة.

واتخذ الجنيد موقف الخصومة من علم الكلام المبتدع في الدين فهو القائل «أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب من القلب، والقلب إذا عرى من الهيبة بالله عرى من الإيمان»(٣).

كذلك خاض في الموضوعات الطارئة التى لم يعرفها الزهاد من قبل، منها دعوى سقوط التكاليف التى عارضها الجنيد بعنف كما قلنا، ومنها ظهور ما يسمى بمقام

---

(١) ابو نعيم - حلية الأولياء جـ ١٠ ص ٢٥٥ - ٢٥٦

(٢) ابو يعلى - طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٢٧

(٣) السيوطى صون المنطق والكلام ص ٧٤ تحقيق د. النشارطبعة الخانجى ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

المشاهدة الذى بدأ يتسرب الي الفكر الصوفي ليتخذ منه نظرية معرفة . ان هذه الفكرة كانت تلح على المحيطين بالجنيد، فيسألونه عنها «هل عاينت أو شاهدت؟»!!. ونعثر في إجابته على دحضه لنظرية الكشف الصوفي التي يروج لها الصوفية المتأخرين، اذ يجيب «لو عاينت تزندقت، ولو شاهدت تحيرت»!! ثم يؤكد العجز التام فى هذا الصدد بقوله فى نهاية العبارة الآنفه «ولكن حيرة فى تيه، وتيه في حيرة»(١).

أما حديثه عن الصفات، وتفرقته بين القديم والمحدث، فيبدو انه تكلم فيها للرد على عقيدة الحلول التى روج لها الحلاج. ومعاصرته للحلاج تؤذن البعثور على العلاقة بين آراء الحلاج في الحلول، وبين تمسك الجنيد بالتفرقة بين القديم والمحدث.

ولا شك أنه رأى أحد مقومات العقيدة السلفية يهتز من أساسه بتأثير فتنة الحلاج، فأراد أن يعيد الصوفية مرة أخرى الي العقيدة الصحيحة، فأعلن أن «مذهبنا إفراد القديم عن المحدث»(٢). وفي تعريفه للتصوف يؤكد فكرة «الاثنينية» ليدحض نظرية «الحلول»، ويفصل بين الله تعالى ومخلوقاته فيعرف التصوف بأنه «صفاء المعاملة مع الله»(٣)، ثم أوضح أن طريق الخيرات كلها مفتوح لمن اقتفى أثر الرسول صلي الله عليه وسلم واتبع سننه(٤) فأعاد بذلك أهل القلوب وأصحاب الارادات من جديد الي سبيل السنة، ولهذا أصبح شيخهم المعبر عن أحوالهم ومواجيدهم. ولما لجأ اليه ابن كُلاَّب أحد المتكلمين في عصره ليسأله عن التوحيد، وأجابة باصطلاحات الصوفية. قال عندئذ ابن كلاب «هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة»(٥).

وقد تلقف التيار السلفي هذه الآراء للجنيد ليضعه في مصاف الشيوخ الذين دافعوا عن العقيدة فى أحد المراحل التى كانت معرضة فيها لمخاطر الآراء الاجنبية، ويعجب به ابن تيمية ويستشهد بآرائه في نظرية الفناء.

---

(١) ابو نعيم – الحلية جـ ١٠ ص ٢٧٤

(٢) ابن العماد – شذرات جـ ٢ ص ٢٢٨

(٣) ابو يعلي – طبقات جـ ١ ص ١٢٨

(٤) الحلية جـ ١٠ ص ٢٥٧

(٥) ابن العماد – شذرات الذهب جـ ٢ ص ٢٢٩.

وأخيرا ، تقابلنا الرواية المعتادة التى تتكرر عند موت كل شخصية هامة في المذاهب المختلفة، وهى الرؤى التى يراها المريدون والأتباع لشيوخ المذهب. فإذا سئل الجنيد في هذه القصة التقليدية، فلا بد أن يجيب بلسان المذهب أيضا!!

وتتلخص إجابته فيما اكتشفة بعد الموت من أن مظاهر التصوف من الإشارات، والعبارات، والعلوم، والرسوم قد غابت كلها وفنيت «وما نفعنا الا ركيعات كنا نركعها فى الاسحار»[1]. أى بعبارة أخرى تعبر عن المذهب السلفي أصدق تعبير : لقد ذهبت الوساوس والخطرات هباء منثورا لا قيمة لها ولا نفع، وبقيت الفاعلية للعمل وحده الذي كان الجنيد معظما لشأنه أثناء حياته، اذ فسر قوله تعالى «ودرسوا ما فيه٧: ١٩» بأنهم تركوا العمل به[2].

(١) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ص ١٢٩ وأبو نعيم – حلية الاولياء جـ ١٠ ص ٢٥٧.

(٢) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٢٨.

سابعا: مدرسة خراسان (أو افغانستان)

من الدعاوى التى تستحق النظر في أبحاث المهتمين بالدراسات الإسلامية من بعض المستشرقين، محاولة ايجاد الصلة المبكرة بين زهاد المسلمين الأوائل بخراسان، وبين البوذية . والمثال على ذلك قول نيكلسون «إن البوذية سادت خراسان قبل الفتح الإسلامى بألف عام، كما سادت في فارس الشرقية عموما ، من هنا كان لابد أن تؤثر فى نمو الصوفية فى هذه الأصقاع»(١).

ولكنه يعود فيناقض نفسه عندما يذهب الي أن عامة المسلمين ينظرون بكراهية الى أتباع بوذا لأنهم وثنيون، ومن ثم «فليس من الغريب، ولا من المحتمل أن يعقدوا معهم أواصر صلة»(٢).

فإذا كان هذا الحكم يصدق على عامة المسلمين كما يرى، فما باله بعلماء خراسان الكبار من الزهاد الأوائل مثل الفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك وغيرهم، الذين وقفوا بالمرصاد لكافة البدع– وهو اصطلاح يعنى به أى تسلل لتأثير أجنبى. كان الفضيل يقول «أدركت خيار الناس كلهم أصحاب سنة ينهون عن أصحاب البدع وصاحب سنة وان قل عمله فانى أرجو له وصاحب بدعة لا يرفع الله له عملا وان كثر»(٣)، وكان ينهى عن مخالطة أهل البدع كما سيأتى.

كان تأثير الإسلام إذن قويا في نفوسهم. وهذا ما أقره المستشرق نولدكه الذى رأى «ان الحركة الهلينية لم تمس من الحياة الفارسية إلا السطح والقشور، بينما استطاع الدين العربى– وهو يقصد الإسلام والحياة العربية أن ينفذا الى قرارة الحياة الايرانية ولبابها»(٤).

وأيده براون المستشرق الإنجليزى، ولكنه كان يهدف بتأكيده هذا المعنى إلى نفث

---

(١) نيكلسون – الصوفية فى الإسلام ص ٢٤ – ترجمة شربية.

(٢) ن . م ٢٣.

(٣) ابن بطة – الشرح والابانة ص ٣٢.

(٤) بروان – تاريخ الادب فى ايران ص ١٣.

روح العداء بين المسلمين - من العرب وغيرهم- وهى دعوى شعوبية «كان غايتها القضاء علي الروح الإسلامية في إيران وفصلها سياسيا عن المجموعة العربية»[1].

ثم تلقف جولد تسهير فكرة السياحة وحاول إرجاعها إلى الرهبانية ويذهب الى أن «الكلمتين مترادفتين تماما»[2]. وهو يعنى الزهاد الذين ساحوا في البلاد. ولم ينتبه الى أن المعنى الصحيح للسياحة هو طلب العلم. قال عكرمة (١٠٧هـ=٧٢٥م)- وهو مولى ابن عباس وأحد التابعين والمفسرين المكثرين-: السائحون هم طلبة العلم[3]. ثم إن أوائل السائحين فى الاسلام- كما يرى استاذنا الدكتور النشار «لم يكونوا زهادا، بل كانوا محدثين، تفتيشا وراء الحديث، وتحريا لمواطنه ولصحة رواته»[4]. وسنرى كيف أفنى عبد الله بن المبارك عمره فى الأسفار حاجاً ومجاهدا، وتاجراً، وطالبا للحديث»[5].

وفي عرضنا للزهد فى مدرسة خراسان أى أفغانستان، سنبحث فى آراء شيخ من شيوخها وهو :

عبد الله بن المبارك

عبد الله بن المبارك (١٨١هـ=٧٩٧م):

لا يسع الباحث أمام المواهب المتعددة لشخصية ما، اللا التردد كثيرا حتى يستأثر بأحد النواحي دون الاخرى.

وأمام عبد الله بن المبارك، نقف طويلا لنتساءل : أى هذه الجوانب تدخل في نطاق دراستنا؟

لقد أجمع أصحابه على أنه علم من أعلام الفقه والأدب والنحو واللغة والزهد

---

(١) د. النشار - نشأة الفكر الفلسفى جـ ٣ ص ٥٣٥.
(٢) جولد تسهير - العقيدة والشريعة ص ١٤٨
(٣) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٤٨.
(٤) د . النشار - نشأة الفكر جـ ٣ ص ٥٣٧.
(٥) الذهبى - تذكر الحفاظ جـ ١ ص ٢٥٠.

والشجاعة والسعة والفصاحة وقيام الليل والعبادة والحج والغزو والفروسة[1]. ويبدو أن الذهبى تريث طويلا قبل أن يختار ابراز صفاته وأطلق عليه «الإمام، شيخ الإسلام، عالم زمانه أمير الاتقياء في وقته»[2].

إن ابن المبارك يقدم لنا الدليل على أن أصحاب الحياة الوجدانية من شيوخ السلف كانوا يعبرون بحق عن الشخصية المثالية للإنسان المسلم.

وسنحاول أن نكشف عن بعض الجوانب فى شخصيته:

ولد عبد الله بن المبارك عام ١١٨هـ، وعاصر الخلافتين الأموية أواخر أيامها، والعباسية فى مقتبلها، أى أيام الرشيد. وتمدنا النصوص بمعلومات نفهم منها ان الود كان مفتقدا بينه وبين الخليفة العباسى، وقد يرجع السبب الي استئثار إمامنا الزاهد باهتمام الجماهير. ومما يساعدنا على استخلاص ذلك أنه عندما اتفق وجوده مرة مع الرشيد في الرقة، تزاحم عليه الناس مما أثار دهشة أم ولد للرشيد عن هذا الإمام الذى تتوافد عليه الناس واستفسرت عمن يكون؟ أجابوها بأنه أحد العلماء القادمين من خراسان فعلقت باقتضاب «هذا هو الملك! لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس عليه بالسوط والعصا والرغبة والرهبة»[3].

أما السبب الثانى- وهو الأهم - فيعود الي ما كان يفعله الإمام من دعوى عدم التعاون مع الخلافة أيا كان نوع هذا العمل. أى حتى ولو كان القضاء. وهنا نرى الدور الذى يكاد يؤديه كافة زهاد السلف من أتباع مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ومن المحتمل أن ابن المبارك لديه من الأسباب ما دعاه إلى مقاطعة صديقه ابن عليه «١٩٣هـ=٨٠٨م»[4]، فلم يصله بالصورة التى كان يصلها بها فى كل عام. فكتب ابن عليه للإمام مستفسرا عن السبب حتى يقدم الاعتزار فيما بدر منه، ولم يجد ابن المبارك

---

(١) الذهبى - تذكرة الحفاظ جـ ١ ص ٢٥١.

وسيرة أعلام النبلاء - مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

(٢) ن . م ورقة ٢٤٥ وكتاب (العلو للعلى الغفار) للمؤلف ص ١١٠.

(٣) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٧٨ والذهبي - سير مجلد ٦ قسم ٢ ص ٢٤٧.

(٤) ابن عليه هو أحد عباد البصرة وأصله كوفى (أبو يعلى - طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٩٩).

بدامن الكتابة له شعرا. فإذا ما تأملنا أبيات الشعر التي وجهها لصديقه الذى ولى القضاء، نستطيع أن نعثر على ملامح نظرية ابن المبارك فى الزهد.

قال:

يا جاعل العلم له بازيا ... يصطاد أموال المساكين

احتلت للدنيا ولذاتها ... بحيلة تذهب بالدين

فصرت مجنونا بها بعد ما ... كنت دواء للمجانين

أين رواياتك فى سردها ... عن ابن عون وابن سيرين

أين رواياتك فى سردها ... لترك ابواب السلاطين؟

إن قلت: أكرهت، فذا باطل ... زل حمار العلم فى الطين[1]

ويلفت نظرنا جانب الإكراه الذى يشير إليه في البيت الاخير، لأنه هو نفسه مر بهذه التجربة. فقد طلبه الرشيد لمقابلته فاختفى ابن المبارك لمدة ثلاثة أيام حتى لا يتمثل أمام الخليفة، ثم ظهر بعدها، فقيل له تجتنب ثم تظهر؟ أجاب «أردت نفسى علي الموت فأبت، فلما أجابتنى ظهرت»[2].

أراد اذن أن يهيىء نفسه لأبعد الاحتمالات قبل مقابلته للرشيد- فيما لو تمت – لأنه كان يتوقع أن يعبر بآرائه الصادقة، مهما كانت قاسية، أى حتى لو أدت الى حتفه، فهو يقول «لاتأتهم. فان أتيتهم فاصدقهم»[3].

والظاهر أن عبد الله بن المبارك كان سيتخذ نفس الموقف فيما لو قدر له أن يعيش في ظل الخلافة الأموية. فإن من الشذرات التى أوردها ابن كثير فى «البداية والنهاية»- نقلا عن كتاب الزهد لابن المبارك- ما نستخلص منه اتجاه الإمام نحو معاوية فقد سجل فيه مقابلة تمت بين عمر بن الخطاب ومعاوية رضي الله عنهما أثناء الحج. وكان الثانى أبض الناس وأجملهم.. فكان عمر ينظر إليه فيعجب منه، ولم يقتنع بالمبررات التى

---

(١) ن. م صفحة ١٠٠، يقول الذهبى (ان ابن المبارك كتب إليه هذه البيات لما ولي صدقات البصرة) ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٠٢.

(٢) الذهبي – تذكر الحفاظ جـ ١ ص ٢٥٣.

(٣) أبو يعلى – طبقات الحنابلة جـ ١ ص ١٠٦.

قدمها للصاحب الثاني حينما قال «يا أمير المؤمنين .. سأحدثك أنا بأرض الحمامات والشهوات»، لأن عمر رأى أن معاوية لم يظهر بهذا المظهر – أى فى بهائه وثيابه المعطرة– الا بالطافة نفسه بأطيب الطعام، بينما ذوى الحاجات وراء بابه[١].

وألف ابن المبارك كتابه فى «الزهد». ويبدو أنه ضمنه أخبار السابقين. وكان حريصا، كما فعل ابن حنبل بعده، علي تقييد سلوكه بالمذهب. كما كان شديد المعارضة للكلام المبتدع في الدين ويرى أن «من تعاطى الكلام تزندق»[٢].

واقتضت طبيعة عمل زاهدنا فى التجارة الانتقال من بلد الى آخر كما أفنى عمره في الأسفار تاجرا ومجاهدا وحاجا[٣]. وكان ينفق كسبه من التجارة على أهل الزهد والعبادة والعلم، وربما دعت الحاجة الى الانفاق من رأس ماله أيضا. وكان دأبه إطعام أصحابه اللحم والدجاج والحلوى، بينما هو الدهر صائم فى الحر الشديد، فاذا أكل لا يأكل الا البقل والخبز[٤].

وقد فضل مرة أن ينفق ما أعده من مال للحج الى جارية وأخيها اكتشف انها لا تجد ما تقتات به الا الميتة من شدة العوز والفاقة، فأعطاها ما كان مخصصا لرحلة الحج– أى ألف دينار – استبقى منها عشرين دينارا فقط للعودة، وهو يرى أن هذا التصرف أفضل من الحج في عامه هذا، ورجع[٥].

ويعنينا أن نوضح بأن كثرة سفره غازيا وحاجا تشير الى أنه فهم السياحة على أنها الجهاد – كما ينص على ذلك الحديث، ففى السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ان لكل أمة سياحة، وسياحة أمتى الجهاد في سبيل الله»[٦]. وقد أخطأ جولد تسهير عندما فسر السياحة بأنها الرهبانية بعيدة تماما عن حقيقة الجهاد الاسلامية التى احتلت مكانتها بين الزهاد الأوائل استناد الى فهمهم لنصوص الكتاب والسنة «فإن نفع الجهاد

(١) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٨ ص ١٢٥.
(٢) ابن بطه الإبانه ص ٣٢.
(٣) الذهبى – تذكر الحفاظ جـ ١ ص ٢٥٠.
(٤) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٧٨.
(٥) ن . م والصفحة.
(٦) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٣١.

عـام لفاعله ولغـيره فى الديـن والدنيا، ومـشـتـمـل علي جـميع أنواع العـبادات البـاطنة والظاهرة، فـإنه مشـتمل من مـحبـة الله تعالى، والإخـلاص له، والتوكل عليـه، وتسليم النفس والمال له والصبـر والزهد ، وذكر الله وسائر أنواع الاعـمال، على مالا يشـتمل عليه عمل آخر»[1].

فهم عبد الله بن المبارك فضل الجهاد، ومات منصرفا من الغزو[2] .

أما حياته العلمية فكانت أعجب شأنا، فإنه كان كثير الانتقال فى طلب الحديث إلى العراق والحجاز والشـام مصر واليمن[3]، وقد أدرك جمـاعة من كبار الإئمـة كالثوري وشعبةوالأوزاعي[4]، واتصل بالفضيل بن عياض ووصفه بأنه «ما بقي على ظهر الأرض أفضل من الفضيل»[5] .

ومع هذا ، فاذا ما وجـد وقتا، مكث في بيتـه قارئا لتراث السابقين فـإذا ما سئل : ألا تسـتـوحش ؟ أجـاب «كـيف أسـتـوحـش وأنا مع النبي صـلى الله علـيـه وسلم وأصحابه؟!»[6]. ويورد ابن الجوزي اجـابته بصيـغة أخرى يقـول فيهـا «أنظر فى علمى فأدرك آثارهم وأعـمالهم، وما أصنع معكم؟ أنتم تغـتابون الناس»[7]. وكان يعـد القراءة بمثابة الجلوس مع الصحابة والتابعين ما دام يقرأ عنهم[8].

ويذكـر ابن النديم أن لابن المبارك من الكتب «السنن فـي الفقـه والتفـسير والتـاريخ والزهد والبر والصلة[9].

واكـتـشـف زاهدنا أن للعلم غـاية أسـمـى من طلب الدنيـا إذ دله علي تركـهـا[10]،

---

(1) ابن تيمية – السياسة الشرعية ص ١٣٢.

(2) ابن سعد – الطبقات جـ ٧ ص ٣٧٢ وابن الجوزى – صفة جـ ٤ ص ١٢٢

(3) الطبقات جـ ٧ ص ١٢٢.

(4) صفة جـ ٤ ص ١٢٢.

(5) الذهبى – تذكر الحفاظ جـ ١ ص ٢٢٣.

(6) الذهبى – سير .. مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٤٦.

(7) صفة جـ ٤ ص ١٢٢.

(8) ن . م والصفحة.

(9) ابن النديم– الفهرست ص ٢٢٨ ط ليبزج١٨٧٢م.

(10) ابن الجوزى – صفة جـ ٤ ص ١٢٠.

ويقول أيضا «عجبت لمن يطلب العلم كيف تدعوه نفسه إلى مكرمة»[1].

لهذا السبب كان يؤرقه ضميره، فاذا ما قرأ كتاب «الزهد» فكأنه ثور قد ذبح لا يقدر أن يتكلم؟!![2].

لا تستبعد ذلك لأنه غاص في أعماق النفس الإنسانية، فعرف الكبر بأنه ازدراء الناس، ورأى في العجب أن «ترى أن عندك شيئا ليس عند غيرك»[3]. كما يعدد الفضائل التى يمكن التحلى بها حسب ترتيبها، فإن خير ما أعطى الإنسان هو غريزة العقل، ثم تتدرج الفضائل بعد ذلك إلى حسن الأدب.. فصمت طويل . ولما سئل عمن لم تتوافر لدية إحدى هذه الخصال أجاب بكلمتين معبرتين «موت عاجل»!![4].

ولا شك أن منهجة هو الاقتداء والتمسك بالاثر. قال «ليكن عمدتكم الأثر، وخذوا من الرأى ما يفسر لكم الحديث»[5]. وعجب لأمر رجل قرأ القرآن فى ركعة، لأنه هو نفسه ظل يكرر «ألهاكم التكاثر» فى احدى الليالى حتى الصباح لم يستطيع تجاوزها من فرط إمعانة فيها[6].

وهذا نرى امامنا شخصية منطلقة تتفاعل مع الحياة والناس. فلم تلهه التجارة عن الجهاد وطلب الحديث والانكباب على القراءة والمشاركة بآرائه فى الحياة الوجدانية ، التى لم تنفرد فيها بآراء خاصة، بل ارتبط بمذهب الأئمة السابقين والمعاصرين له. فإنه حتى عند مزاولته التجارة قد تحرى طريقة الاقتداء إذ يقول «لولا خمسة ما اتجرت : السفيانان وفضيل وابن السماك وابن عليه»[7].

وكان شعار الجميع حينذاك هو العبادة والعلم والجهاد، الى جانب الاهتمام بالنظر فى مصير الإنسان بعد الموت والاستعداد ليوم الميعاد.

---

(١) الذهبي – سير أعلام النبلاء مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

(٢) الذهبى – تذكر الحفاظ جـ ١ ص ٢٥٣.

(٣) ن . م والصفحة .

(٤) الذهبى – سير أعلام النبلاء مجلد ٦ قسم ٢ ورقة ٢٥١.

(٥) ن . م .

(٦) ن . م .

(٧) الذهبي – ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٠١.

ثامنا: مدرسة اليمن

لم تنفرد بلاد دون أخرى بالاهتمام بالقيم الإسلامية فإن طبيعة هذه القيم تتلاقى من حيث صدورها من مصدر واحد، ولكن اختلاف البلدان والقضايا المثارة يجعل علماءها يتخيرون المناسب منها.

وقد رأينا فى طوافنا بأفكار مناهج المسلمين الأوائل انهم يشكلون وحدة متماسكة تتفق من حيث تعميقها في فهم النصوص وانعكاس آثار الآيات والإحاديث على وجدانهم وحرصهم علي العمل وفقها .

والآن نتحدث عن أحد علماء اليمن وهو:

طاووس كيسان:

لقد انتشر الصحابة والتابعون فى الأمصار المختلفة . واختار طاووس ابن كيسان اليمانى (١٠٦ هـ=٧٢٤م) الإقامة باليمن، وهو أول طبقة أهلها من التابعين[١].

وفى بحثنا لأفكاره التى تدور حول موضوعنا، سنحاول أن نتبين مدى احتوائها على عناصر أخرى، وبصفة خاصة الآثار الفارسية، اذ يذكر ابن كثير إنه «من أبناء الفرس الذين أرسلهم كسرى الي اليمن»[٢].

إن ما نعرفة من النظام الفارسى حينذاك فى الحكم هو الخضوع التام لملوكهم، ووضعهم فى مرتبة التقديس. ولكن عندما جاء الاسلام بمبدأ الشورى في الحكم ، ولم يجعل للعربى فضلا علي العجمى الا بالتقوى، كان ذلك التحول أثره العميق في النفوس، بحيث انحسرت العقائد السابقة. قد يبدو آثارها أحيانا، وهذا أمر طبيعى بالنسبة للبعض الذي تحول من عقيدة إلى أخرى، وقد تشتد هذه الآثار وتضعف لأسباب لامحل هنا لبحثها، ولكن، يبقى الضوء الساطع مؤثرا – أى شمس الرسالة والنبوة كما يسميها ابن تيمية بحيث تحجب ما عداها. وكانت هذه الظاهرة واضحة فى الصحابة والتابعين.

---

(١) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٣٥.

(٢) ن . م والصفحة.

وكان طاووس من التابعين كما قلنا، وازداد تأثره بالدين الجديد، لأنه أدرك عصراً من الصحابة، ويعد من أكبر أصحاب ابن عباس ترجمان القرآن(١).

فلا عجب إذن أن يتبدل من موقف الذى يقدس الملوك الى موقف المؤمن العزيز، الذي لا يخشى إلا الله. ويرفض طاووس السعى لمقابلة أمير المؤمنين حينما قدم مكة، وكان طاووس بها حينئذ، لأنه ليس به إليه حاجة . ولما ألح أصحابه أن يذهب لأمير المؤمنين خشية منه عليه، فإنه لم يأبه أيضا، لأنه يعمل بما يعتقده، ويطابق النظر بالعمل وهو نفسه ينصح عطاء «ياعطاء .. اياك أن ترفع حوائجك الى من أغلق دونك دونه بابه وجعل دونه حجابه .. وعليك بطلب من بابه لك مفتوح إلى يوم القيامة طلب منك أن تدعوه ووعدك الإجابة»(٢) .

ولكنه فى إحدى المرات – كما نقرأ فى «البداية والنهاية»– يبدو أنه أجبر على مقابلة سليمان بن عبد الملك، لأنه هو نفسه قد طلب من حاجبة أن ينظر إليه فقيها يسأله عن بعض مناسك الحج.

وأدخل طاووس علي سليمان عنوة بعد محاولته الرفض. ثم سرعان ما تنبه الى موقفه ذاك سيسأله الله عنه، فأفصح فى جرأة عما يجيش في صدره قال «يا أمير المؤمنين .. ان صخرة كانت علي شفير جهنم هوت فيها سبعين خريفا حتى استقرت في قرارها». ثم سأل سليمان بن عبد الملك «أتدرى لمن أعدها الله؟»، فلما أجاب الخليفة بالنفي، عاد يوضح له «إن الله أعدها لمن أشركه في حكمه فجار»(٣).

ونظريته في الزهد تنبثق من نصيحته لعطاء التى أسلفناها أى الايمان القوي بالعلاقة المتينة بينه وبين ربه عز وجل، يقصده في كل آن، راجيا آياه تعالى، خائفا، منه وحده، زاهدا فى أصحاب السلطان والجاه، لأنه سبحانه وحده صاحب الحول والقوة. يقول طاووس «لا أعلم صاحبا شرا من ذى مال وذى شرف»(٤).

وكان حرفيا في تطبيق هذه القاعدة، لأن أحد أبناء سليمان بن عبد الملك جلس الى جواره مرة، فلم يلتفت اليه. ولما نبهه أصحابه إليه، قال «أردت أن يعلم هو وأبوه أن لله

(١) ن . م والصفحة .

(٢) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٣٦.

(٣) ن . م٢٣٧.

(٤) ابن سعد – الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٥٤٠.

عبادا يزهدون فيهم وفيما في أيديهم»(١).

ثم إننا نجد في شخصية طاووس أحد صور المعارضة لبني أمية، التي يحتمل أن الزهاد أخذوها على عاتقهم عملا بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا المبدأ الفعال الذي حاولوا به أن يؤثروا بنظرياتهم في حياه المسلمين حولهم. وقد أرسى طاووس أحد قواعد الحياة الزاهدة عند المسلمين ليفرق بينها وبين نظرية الزهد المسيحي. فحارب فكرة العزوف عن الزواج، فقال «لا يتم نسك الشاب حتى يتزوج»، ثم ازداد في تقريعة لم يرفض الزواج، إذ زجر أحدهم بقوله «ما يمنعك من النكاح الاعجز أو فجور»(٢).

ولكنه مع هذا يحذر من النساء ويصفهن بقوله «فيهن كفر من مضى وكفر من بقى»(٣)، مفسرا الآية ﴿خلق الانسان ضعيفا﴾ بأن الإنسان لا يكون في شيء أضعف منه في النساء(٤).

فهل كان يحض على الزواج ويدعو له ويحارب الهاربين منه بغرض دعوته لاتقاء الفتنة؟ أم انه خشى تأثير الرهبنة المسيحية؟

من حديثه عن الزواج يتضح انه وقف في وجه التيار المتشبه بالرهبان، الذى يبدو أن البعض حاول السير في اتجاهه، وأبراز مظاهر الامتناع عن الزواج. ولكن هذا لا يمنع من بثه لتعاليم الكتب السماوية مع إتفاقها في الأصول. فقدجمع - فيما يروى - التوراة والانجيل والقرآن في عبارة واحدة هى «خف الله مخافة لا يكون عندك شيء أخوف منه، وأرجه رجاء هو أشد من خوفك اياه، وأحب للناس ما تحب لنفسك»(٥).

ثم يقدم طاووس لنا أحد عناصر نظريته، مما يجمله في دعائه الذي يفصل فيه بين مظاهر الحياة الزائله وبين الأعمال التي تظل باقية فيما وراءها، فكان دعاؤه «اللهم احرمني المال والولد، وارزقني الإيمان والعمل»(٦).

وكان يرفض أن يدعو لمن يطلب منه ذلك، ويأمر طالب الدعاء أن يدعو لنفسه «لأن

---

(١) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٣٨. (٢) ابن كثير - البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٤٦.

(٣) ن . م ٢٤٢. (٤) ن . م ٢٣٦. (٥) ن . م ٢٣٨.

(٦) ن . م ٢٤٠ وابن سعد - الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٥٤٠.

الله يجيب المضطر إذا دعاه»[1]. وأحيانا يعتذر لسبب آخر، وهو أنه يجد في قلبه خشية فيدعو!![2] .

ونراه يؤثر في الإمام أحمد بن حنبل فيما بعد، حيث ترك الأنين في مرضه، عندما سمع بقول طاووس «ما من شيء يتكلم به ابن آدم إلا كتب عليه، حتى أنينه في مرضه»[3].

خاتمة

من هذه النظرة السريعة التى ألقيناها على زهاد السلف من أصحاب القرون الاولى استطعنا أن نتبين أن الزهد عندهم لا يعنى التجرد من كل شيء ويصف الدكتور عبد الحليم محمود ثراء بعض الصحابة «لقد ملكوا المال، ولم يملكهم المال. وكانوا متحققين بقول الله تعالى– لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم»[4].

وقد رأينا نظريات الزهد ترتبط أساسا بتعاليم الكتاب والسنة أوثق ارتباط وتتخذ منها أسسها ومقوماتها . أما الصبغة الخاصة لكل مجموعة من الزهاد علي حدة– وهو ما اصطلح عليه بالمدارس – فقد كان أمراً ثانويا، إذ كانت تتلون بطابع الزهاد أنفسهم، مع اتجاهاتهم وميولهم.

ونستطيع تقريب المعنى ، إذا قارنا الزاهد بخصائصة الفردية التي يضيفها على النصوص القرآنية، بموقف الفيلسوف الذى يتسم بالفردية، ولكن الفرق بينهما ان هذا يعتمد علي النظر العقلي والاستدلال المنطقي، بينما يستخدم الزاهد الوجدان والذوق. إن الزهد هنا بمثابة اجتهاد في تفسير النصوص تفسيرا وجدانيا، يشع بالعاطفة، وينبض بصدق الإيمان.

كذلك من الواضح أن طابع السلوك العملي يكشف عن الأسس النظرية التى يلتحم بها، وهى لا تخرج فى إطارها العام عن الكتاب والسنة.

---

(١) ابن كثير – البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٣٩.

(٢) ن . م ٢٤٢.

(٣) ن . م والصفحة .

(٤) د . عبد الحليم محمود . سفيان الثورى ص ١٨٣.

لقد انبثقت الحياة الروحية والمضمون الوجداني من الإسلام نفسه لأنه يتضمن هذا الجانب بلا شك، وانطلق أرباب القلوب علي السجية: فمن النظر في آيات الكتاب، ومن الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، عرفوا المحبة والخشية، وتقربوا إلى الله بالعبادات، وترنموا بالحديث عن الجنة ونعيمها، وأفاضوا الكلام عن النار وعذابها.

كما سيطرت عليهم العقائد الإيمانية ووضعوا نصب أعينهم ضرورة الإذعان للهيمنة الالهية التى تحكم سلوكهم: فالإكثار من العبادات للتقرب، والتقشف خشية الحساب، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لإقامة المجتمع المسلم الصحيح والجهاد لنشر كلمة الحق والعدل والدفاع عن ديار الاسلام وتأكيد سلطان الله تعالى فى الأرض.

ثم إنه من الصعوبة أن نجد فروقا بين صفاتهم كزهاد أو وعاظ، أو صفاتهم كفقهاء ومحدثين، لأن هذه الدوائر تتداخل بحيث يتعذر إقامة الفواصل بينها، وتتصل بالدائرة الكبرى التي تحيط بها: دائرة الإسلام العظيم.

وهكذا، فقد حاولوا جهدهم تحقيق النموذج الواقعي الصحيح للعقيدة الإسلامية، حيث يجعلون عبادة الله تعالى محور النظام الإسلامي في كافة صوره وأشكاله: من النية، والخضوع، والصلاة، وما له علاقة بالحياة الدنيوية، لأنه– سبحانه– هو المالك الوحيد، ومامجهود الإنسان– باعتباره خليفة الله في الأرض– إلا ابتغاء مرضاة سيده ومولاه عز وجل[1]. بتعبير ابن تيمية «أن تكون كلمة الله العليا»[2].

انهم باختصار، خلاصة الحضارة الاسلامية ذاتها. فان تصورهم للحياة الدنيا انما هي مزرعة للآخرة، ومن هنا يمكن القول بأنهم تصرفوا في الدنيا «على وجه متوسط بين الرهبانية والنفعية»[3].

ونلخص أهم الميزات التي لاحظناها في بحثنا عن الزهد عند الأوائل فيما يلي:

أولا: انحصر اهتمامهم في المجاهدة والتقرب عن طريق العبادات، وكانت نظرياتهم غالبة على حياة القلوب، واتجهوا الى الجانب الأخلاقي، وكانت نظرية المعرفة بالمعنى

(١) أبو الاعلى المودودي– الحضارة الاسلامية، أسسها ومبادئها ص ٦٢، ٦٦، ٦٨.

(٢) ابن تيمية– كتاب التصوف ص ٤٩٧.

(٣) المودودي– الحضارة الاسلامية ص ٤٧.

الصوفي المتأخر بعيدة عن أذهانهم.

ثانيا: لم يظهر تأثير ذو بال للعناصر الأجنبية في هذا الدور المبكر في تاريخ الزهد الإسلامي.

ثالثا: إنهم كانوا شيوخنا للعلم- كما يسميهم ابن تيمية- اهتموا بالفقه والحديث، وأدى بعضهم دور الرد على المتكلمين والخوارج والمرجئة والشيعة، أى حافظوا على عقيدة أهل السنة والجماعة في كافة جوانبها.

رابعا: ان الربط بين التشيع والتصوف في نشأته قد يكون ناجما عن خطأ منهجي، فمن التعسف إطلاق القول بأن التشيع «كان تكتلا إسلاميا ظهرت نزعته أيام النبي صلى الله عليه وسلم وتبلور اتجاهه السياسي بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسن»(1). لقد تبين لنا أن الشيعة أوّلت النصوص عن سلمان الفارسي كما أثبت أستاذنا االدكتور النشار، كما خلص إلى أن حياة علي بن أبي طالب في الكوفة وموته «أدى إلى نوعين أو نسقين من الحياةالروحية، نسق سنى، ونسق شيعي مقتصد وليس بين النسقين كبير خلاف، ونسق شيعي غالى»(2) ثم أن أهل السنة والجماعةأثبتوا بطلان حديث لبس خرقة الصوفية، وكون الحسن البصري لبسها من علي(3).

خامسا: إن اختيار مراجع البحث التى تتحدث عنهم أمر ضروري لإظهار حقيقة المذهب عند هؤلاء الزهاد، وإن كان يقابله بعض الصعوبات التي نوهنا عنها في مستهل هذا الفصل، إلأ انه يؤدي الى استخلاص نتائج أقرب للصحة من الاقتصار وعلى كتب التصوفالتقليدية.

وسنمضي في دراستنا لنتابع أهم النظريات الصوفية التي ظهرت حتى عصر ابن تيمية- والتي تعرض لها بالنقد في أغلب كتبه، فنبحث في الفصل القادم نظرية الحلول عند الحلاج، والتصوف السني الذي يعبر عنه الإمام الغزالي ثم نتكلم عن مذهب وحدة الوجود الذي أثار أشد المعارك الجدلية عنفا بين الشيخ السلفي وخصومه.

---

(1) د. كامل الشيبي- الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٧.

(2) د. النشار- نشأة الفكر الفلسفي جـ٣ ص ٣٠٩. (3) العجلوني- كشف الخفاء ومزيل الالباس جـ٢ ص ١٣٧.

الفصل الثالث

موقف ابن تيمية من النظريات الصوفية

إذا راجعنا موقف ابن تيمية من شيوخ الصوفية نجد أنه كان رقيقا في نقده للهروى[1]– وفعل بالمثل مع الغزالي في اتجاهاته الصوفية، بحيث يمكن القول بأن دوره إزاء آرائه كان قاصرا على تنقيتها من الشوائب التي رآها لا تستقيم مع الكتاب والسنة.

أما المعارضة الحقيقية العنيفة منه، فكانت موجهة بصفة خاصة إلى صوفية الحلول والاشراق ووحدة الوجود.

وسنبدأ في عرضنا لآراء ابن تيمية، أو بمعنى أدق، موقفه من هؤلاء جميعاً بالحديث عن آراء الحلاج ونقده له، ثم نتبعه بما رآه شيخنا السلفى إزاء من تلاه من فلاسفة التصوف بالتسلسل، حتى الزمن الذي عاش فيه:

أولاً: نظرية الحلول أو الحلولية:

يقول عبد القاهر البغدادي (٤٢٩ هـ= ١٠٣٧م):

(الحلولية في الجملة عشر فرق ، كلها كانت في دولة الإسلام، وغرض جميعا القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع. وتفصيل فرقها في الأكثر يرجع إلى غلاة الروافض)[2]. ثم يسترسل في ذكر أسماء فرقهم، ويذكر منهم الحلاجة الذين ينسبون للحلاج[3].

فلم يكن الحلاج أول من نادى بفكرة الحلول، بل سبقه إلى ذلك في بداية ظهور الشيعة الغالية، فرقة السئية التي قالت بأن «عليا صار إلها بحلول روح الاله فيه»[4].

وفي معرض الحديث عن الفرق الغالية من الشيعة– ومنهم الحلاجية– يذهب المقدسي «هذا الفكر الممتاز والمؤرخ من الطراز الاول»[5] إلى القول بأنهم يؤمنون بروح القدس انتقلت من النبي صلى الله عليه وسلم إلى على، فالحسن، فالحسين، ثم إلى باقي الأئمة وهم لذلك أنوار من نور الله تعالى وأبعاض من أبعاضه[6].

---

(١) ينظر كتابا (التصوف والاتجاه السلفى فى العصر الحديث) ط دار الدعوة بالأسكندرية

(٢) البغدادي– الفرق بين الفرق ص ٢٥٤.

(٣) ن . م والصفحة.

(٤) ن . م ٢٥٥.

(٥) د . النشار– نشأة الفكر جـ ص ١٤٩ طـ ١٩٦٦.

(٦) المقدسي– البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٢٩.

كما يعرض المقدسى لناحية التناسق في معتقدات الحلاجية، ومصدره أحد شيوخهم «في بلاد سابور من حدود فارس يجتمع إليه قوم ويذهبون مذهبا يخالفون عوام الناس، فقصدته متصفحا ماعنـده ولزمته أياما... وكان يرجع إلى شيء من علم اللغة، ومعرفة مذاهب القدماء إلى أن أنس بي، ووثق بناحيتي، ثم أبدى مكتوم أمره[1]. وخلاصة المذهب أن الروح واحدة في جميع الحيوانات، ولكن الاختلاف في الأشخاص والأجسام، فهي بمثابة آلات ومساكن للروح. والأجسام تنقسم قسمين: ثقيل، وهو ينحل ويعود إلي التراب، وخفيف، يصعد ويبقى، ويقصد بالخفيف أجناس الحواس من شم وذوق وطعم إلخ.. وهم يعتقدون أن سبب السجود لآدم يرجع إلي هذه الروح وحدها، وهي التي تتصف بخصائص تجعل الانسان مميزا عن باقي الحيوانات ومميزا عنها. هذه الروح التي تطلق على نطق الإنسان، وبصر العينين، والحواس كلها والعقل والفهم، وباختصار كل ماهو موجود غير معلوم الحدود في الكمية والكيفية.

وقد عبر أحد شيوخ هذا المذهب عنه بعبارة موجزة بقوله «وهو الذي تراه في عيني وأراه في عينك»[2]، محاولا الارتباط في أصول الأولى بأبي يزيد البسطامي الذي نقله عنه قوله «طلبت الله ستين سنة، فإذا أنا هو»[3].

ولكن المقدسي سرعان مايتنبه إلى الفرق بين التناسخ والحلول فيقول «ولبعض المتصوفة مذهب قريب من هذا، بل هو بعينه، لان منهم من يقول بالحلول، وإذا رأوا صورة حسنة خروا لها سجدا، وكثيرا من أهل الهند يفعلون هذا»[4].

ولما كان مؤرخنا معاصراً للحلاج، فإنه يسجل أبياتا من الشعر سمعها منه:

ياسـر سـر يدق حتى ... يخفى على وهم كل شيء حي
وظاهـراً باطنا تجلـى ... لكـل شـيء بكـل شـيء
إن اعتذاري اليك جهـل ... وعظـم شـكى وفـرط عى
يا جملة الكل لست غيري ... فمـا اعتـذاري إذا إلـي[5]

(١) المقدسي- البدء والتاريخ جـ٥ ص ٩١.
(٢) ن. م والصفحة.
(٣) ن. م والصفحة.
(٤) ن. م والصفحة.
(٥) المقدسي- البدء والتاريخ ص ٩١.

ومن العلامات البارزة في هذا الصدد أيضاً، أن حركة القرامطة بدأت في حوالي عام ٢٧٨هـ، أي في العصر الذي ظهر الحلاج فيه بآرائه، ثم سرعان مانعثر على التشابه بين طريقته وطريقة رأس القرامطة الذي كان «يظهر الزهد والتقشف، ويسف الخوص، ويأكل من كسبه، ويكثر الصلاة»(١) ثم يتبع ذلك مذاكرة الناس أمر الدين وتزهيدهم في الدنيا، واعلانه أن الصلاة المفروضة هي خمسون صلاة، فإذا ما اجتمع عدد غفير منهم حوله، دعاهم إلى إمام من أهل البيت(٢).

ويذكر المسعودي في سنة ثلثمائة من الهجرة «أتى بجماعة من القرامطة من ناحية الكوفة، منهم المعروف بأبي الفواس»(٣)، ثم يستطرد في شرح كيفية قطع يديه ورجليه وصلبه، مما جعل أهل بغداد يفتنون به، ويذيعون الاراجيف حول مقتله «وأشاعت العامة أنه قال لمن حضر قتله من العوام : هذه عمامتي تكون قبلك، فإني راجع بعد أربعين عاماً»(٤).

أما آخر فرق الحلولية ظهورا- طبقاً لترتيب البغدادي فهي (العذافرة)، نسبه إلى ابن العذافر الذي ظهر في سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة «واسمه محمد بن الشلمغاني، وادعى حلول روح الإله فيه وسمى نفسه روح القدس، ووضع لإتباعه كتابا سماه «الحاسة السادسة» وصرح فيه برفع الشريعة(٥). وقد أدخله المسعودي ضمن غلاة المذهب الشيعي، وعدد له من الكتب «الوصية، وكتاب الغيبة، وكتاب التسليم»(٦) أي أنه لم يكتف بإعلان شطحاته على الملأ، بل دونها وأخرجها في كتبه- كما فعل الحلاج قبله. وكما حدث للحلاج فقد «قطعت يداه ورجلاه وضربت عنقه»(٧).

أن أشد مايدعو إلى الغرابة إذن أن يلتقط ماسيون شخص الحلاج وحده من هذا

---

(١) تاريخ الطبري جـ ١١ص ٣٢٧ ط الحسينية بمصر سنة ١٣٢٦هـ- ١٩٠٨م.

(٢) ن . م والصفحة.

(٣) المسعودي- مروج الذهب جـ٤ ص ٢٠٢.

(٤) ن . م والصفحة.

(٥) البغدادي- الفرق .. ص ٢٦٤.

(٦) ن . م والصفحة.

(٧) المسعودي- التنبيه والاشراف ص ٣٤٣.

التيار الباطني العنيف الشديد العداوة للإسلام وللمسلمين، ثم يبرزه في إطار خاص، جاعلا منه شهيدا للتصوف، وكأنه البطل المدافع عن التصوف في مواجهة أهل الحديث[1].

وكان الاحرى بماسينيون أن يضمه إلى جوار غلاة الاسماعيلية الباطنية الذين تبادلوا مع التصوف التأثير والتأثر. وفي الدراسة المستفيضة لاستاذنا الدكتور النشار عنهم، يرى أن الباحثين لازالوا «حتى الآن وراء الآثار الاسماعيلية في فلسفة ذى النون المصري، أو الحسين بن منصور الحلاج. أنه من الثابت أن دعاة الاسماعيلية– وعلى رأسهم عبد الله بن ميمون– قد استخدموا التصوف الفلسفي كأداة في دعوتهم»[2].

إن التيار الباطني إذن، واتساع دائرته، إلى جانب تكرر حوادث القتل بنفس الطريقة التي اتبعت في مقتل الحلاج، هذه المظاهر تعطينا أدلة على إفراد الحلاج بالدراسة وحده، والقاء الضوء عليه باعتباره نموذجا للاستشهاد في سبيل حرية العقيدة والمجاهر بالرأي، وهذا المنهج لا يصيب الحقيقة، بل يؤدي إلى الوقوع في الخطأ تلو الآخر، لأنه يفصل الحلاج عن الظروف السياسية والدينية في عصره.

والحق إنه بعد دراسة مقترنا بهذه العوامل، يتضح انتماؤه لتيار عام معارض للاتجاه السني، ومعاد لسلطان الدولة العباسية، واتخذ من مظاهر الزهد والتقشف والغلو في العبادات تكأة في سبيل الهدف الإساسي مع ملاحظة إننا إزاء عصره لا يفصل فيه بين الدين والدولة.

ولم يكون موقف ابن تيمية المعارض لتصوف الحلاج نابعا عن اتجاهه الشخصي، بقدر ماتفق مع الأسس التي سار عليها كل من تصدى للحلاج قبله بطريقه علمية واضحة المعالم سليمة الاسس. وقد أقام رأيه بناء على قراءته لأنبائهوآرائه في الكتب والتاريخ وغيرها، فضلا عن كتب هذا المتصوف نفسه. ومن ثم أصبح موقفه متفقا مع

---

(١) Ia Pussion P . 25

(٢) د . النشار– نشأة الفكر جـ ٢ ص ٤٠٠ ط ١٩٦٥.

المذهب السلفي[1].

فإذا رجعنا بدورنا إلى الكتاب (الطواسين) المشهور للحلاج عثرنا على مذهبه الحلولي كاملا. وكان يمثل ارهاصات مذهب وحدة الوجود لابن عربي بعده، إذ تبرز فيه الاصطلاحات الغامضة، وأفكار الحلول التي يلبسها أثوابا من الرموز.

ومن المفيد أن نقتبس بعض النصوص المعبرة عن مذهبه:

يقول: «ياأيها الظان، لا تحسب أني «أنا» الآن، أو يكون أ وكان، إن كنت تفهم فافهم، ماصحت هذه المعاني لأحد سوى أحمد»[2].

ويقول «والحقيقة خليقة، دع الخليقة لتكون أنت هو، أوهو أنت من حيث الحقيقة»[3].

ويتخلل الوجود في شكل دوائر، معظما من شأن الدائرة– وتابعه في ذلك ابن عربي– ثم يقلد الاسلوب القرآني في محاولة ظاهرة السذاجة في مثل قوله «كلا لاوزر، إلى ربك يومئذ المستقر، ينبه الإنسان يومئذ بما قدم وأخر، يفوت إلى الخير، فر إلى الوزر، خاف من الشرر، اغتر وعرر، ورأيت طيرا من طيور الصوفية عليه جناحان، وأنكر شأني حي بقى على الطيران»[4].

ونستدل من النص الاخير بالذات على مدى صحة مانقله عنه عمرو بن عثمان المكي الذي سمعه مرة يتلو آيات من الكتاب، فقال الحلاج «يمكنني أن أؤلف مثله، وأتكلم به»[5].

إلى جانب نظريته الخطيره في فتوة «إبليس» التي ضمنا كتابه، فيصفه بأنه «وماكان في أهل السماء موحد مثل إبليس»[6].. ثم دفاعه عن فرعون بإصرار واتخاذه منهما– أي إن إبليس وفرعون– أستاذين له «فصاحبي واستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد

---

(١) Ia Pussion P . 386

(٢) الحلاج– الطواسين ص ١٨.   (٣) ن . م ٢٣.   (٤) ن. م ٣٠.

(٥) ابن الجوزي– المنتظم جـ٦ ص ١٦٢ وتاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢١.

(٦) الحلاج– الطواسين ص ٤٢.

بالنار ومارجع عن دعواه، وفرعون أغرق في اليم ومارجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البته وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي، وما رجعت عن دعوى»[1].

وستلقى هذه النظرية رعاية تامة بواسطة ابن عربي.

ثم جاء الجيلي أيضاً وأخلص لفكرة الدفاع عن إبليس إخلاصا تاما، وتخطى بها حيز الدفاع عن النظرية إلى بلورتها ووضعها في إطار كامل، وأخضعها للتجربة الصوفية، وتوسع في النتائج التي رتبها عليها، فتساوت عند الفضيلة والرذيلة، والجنة والنار، وعبادة الأوثان، فخطى بفكرة الحلاج خطوة أخرى أبعد مدى، وأكثر تأثيرا، وأقوى دويا[2].

ومهما يكن في أمر، فإن الخطورة الكبرى في هذا الانحراف ناجمة عن مساواتهم بين الخير والشر، وبالتالي فلا محل للعقاب والثواب، ولا فرق بين الخطأ والصواب، أو الحلال أو الحرام من وجهة النظر الإسلامية، بل ضاعت معالمهما، ولهذا استهدف هذا الموقف إلى أشد أنواع المعارضة بواسطة شيوخ السلف، لأنه يهدم تعاليم الإسلام من أساسها.

كذلك من الاخبار المنقولة عن الحلاج، دعوته إلى أنواع جديدة من العبادات، فضلا عن تعطيله لركن من أركان الاسلام وهو الحج، حين أعلن عن فكرة الحج بالهمة.

أما العبادات التي يدعو لها فهي «إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر، وأخذ في اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها، أغناه عن صوم رمضان.. وإذ صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك»[3].

وبالنسبة للحج، يقول« وإذا بنى بيتاً وصام أيام، ثم طاف حوله عريانا، أغناه عن الحج»[4].

---

(١) ن . م ٥١ – ٥٢ (٢) الجيلي– الإنسان الكامل.

(٣) ابن مسكويه– تجارب الامم جـ ١ ص ٨٠ وابن الجوزي– المنظم جـ ٦ ص ١٦٣.

(٤) ن . م والصفحة.

ونحن هنا ننقل مصادر قريبة العهد به ككتاب «تجارب الأمم» لابن مسكويه «٣٦٩هـ» وكتاب الفهرست» لابن النديم. إلى جانب المؤرخين الثقات، مثل الحافظ أبي بكر البغدادي «٤٦٣هـ» صاحب «تاريخ بغداد»، وابن الجوزي في كتابة «المنتظم في تاريخ الملوك والامم» الذي حرص في نقله على مراعاة الاسناد وفقاً لمنهج المحدثين، فيقول «وهذا الاسناد صحيح لايشك فيه، وهو يكشف حال هذا الرجل أنه كان ممخرقا يستخف عقول الناس الخ..»[1].

وتتفق المصادر التاريخية الوثيقة التي بين أيدينا عن الحلاج على ادعائه الربوبية، فابن مسكويه يحكي عن الأسماء التي يطلقها أتباعه عليه قريبة من أسماء الرب وكذلك ابن كثير.

اما البيروني، فقد نقل لنا نصوصا من الرسائل التي وجهها إليه المفتونين به، يرددون فيها عبارات «حجة الحجج، رب الارباب، منشيءالسحاب ومشكاة الانوار، الخ..»[2].

كما أورد ابن كثير أن الحلاج وجه بمثل هذه العبارات، وسألوه عن السبب في ادعائه الألوهية بعد ادعائه النبوة، فنفى دعوى الألوهيه، وفسر معناها بأنها غير الجمع عندهم، وتساءل بدوره «هل الكتاب إلا الله وأنا واليد آلة؟»[3]..

وكان الحلاج من أوائل دعاة الباطنية في التدرج بالدعوة من درجة إلى أخرى واستخدام الرموز في خطاب الاتباع- أو لغة اصطلاحية خاصة[4]. فإنه مما عثر عليه بكتبه حثه أتباعه على دعوة الناس عن طريق«نقلهم من حال إلى حال أخرى، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم»[5]. أضف إلى ذلك معرفته لشيء من «صناعةالكيمياء»[6].

---

(١) ابن الجوزي- المنتظم جـ ٦ ص ١٦٤.
(٢) البيروني- الآثار الباقية ص ٢١١.
(٣) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١١ - ص ١٣٨ والبغدادي- تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٧.
(٤) ابن مسكويه- تجارب الامم جـ ١ ص ٧٩.
(٥) ن . م والصفحة.
(٦) ابن النديم- الفهرست ص ١٩٠.

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن «الكيمياء» كانت وسيلة للكثير من الصوفية لإظهار كراماتها خلالها، وخلال بعض العلوم المرتبطة بها «كالسيماء» وغيرها. وممن فعلوا هذا، جابر بن حيان الصوفي وذو النون المصري والحلاج. ثم قام أيضاً في العصور الحديثه، ألبير الكبير وتوما الاكويني وروجر بيكون، كما فعلها في العالم الاسلامي غلاة الشيعة، وكان الحلاج ممن ينتمي إليهم.

ولكن نستكمل ملامح الاتجاه الشيعي المتطرف عنده، نذكر دعوته لنفسه بأنه الإمام المنتظر، فقد أعلن عند مقتله «سأعود إليكم بعد أربعين يوما»(١)، ولهذا اعتقد أتباعه بأنه هو الذي سيعود لكي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا(٢).

ولكن حيله لقيت معارضة من الاتجاه الشيعي المعتدل، ويمثله في عصره أبو سهل النوبختي الذي طالبه بأن يعيد الشعر إلى صلعته حتي يؤمن به(٣). والنص كاملا كما ينقله لنا البغدادي حاملا طابع السخرية والتهكم، إذ يقول النوبختي بعض الإفضاء بمكنون أمنياته التي لو تحققت علي يد الحلاج «لآمنت بما يدعونني إليه كائنا ماكان، إن شاء قلت أنه باب الامام، وان شاء الامام، وان شاء قلت إنه النبي، وإن شاء قلت انه الله»(٤).

ولم تتحقق امنيته قطعا، وفر منه الحلاج حتي لا يكتشف أمره.

منهجنا في بحثه:

لكل هذا نعجب لأمر اضفاء الأصالة والابتكار والاستشهاد في سبيل الحق- وهو مافعله ماسينيون- ونتسائل، ماالدافع وراء هذا؟ ألأن الحلاج كان يردد الشعر عن الناسوت واللاهوت في مثل قوله:

سبحان من أظهر ناسوته   *سر سنا لاهوته الثاقب؟*(٥)

فلقى ترحيبا حارا عند ماسينيون الكاثوليكي المخلص لعقيدته؟

---

(١) البيروني- الآثار الباقية ص ٢١١.

(٢) ن. م ٢١٢.

(٣) ابن النديم- الفهرست ص ١٩١.

(٤) البغدادي- تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٥.

(٥) ن. م ١٢٩.

أم هناك سبب آخر، وهو الرغبة في إسدال الستار عن ممثلي الإسلام الحقيقيين بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وهم الصحابة والتابعين، المتمسكين بعدهم بالمنهج الصحيح؟

فإذا كان يريد الصحابة، فقد استشهد ثلاثة من كبارهم عمر، وعثمان، وعلي وبعدهم ممن لا يحصى كثرة من الشهداء. فالتضحيات كثيرة، والشواهد لا عد لها ولا حصر، تتكرر في ميادين الحروب الجهاد.

ولم يقر المسلمون فكرة الصلب المسيحية لأن كتابهم نفاها ولكنهم عرفوا الفداء والبذل في ميادين الحروب والجهاد.

ولا نعتقد أن مستشرقنا الالمعي غافل من أثر الجهاد الذي كان يورقه، مما دفعه الى تنبيه قومه- في تحذير له يلفت النظر. يقول فيه بالحرف الواحد- بعد محاولته تعليل حركات المسلمين بشمال أفريقيا المستعمر حينئذ بواسطة فرنسا، ويوجعها الي مبدز شراء الإنسان لنفسه ابتغاء مرضاه الله، فيقول «يجب أن نجعل هذه الحقائق نصب أعيننا، اذا أردنا أن ندرك، أى أساس واه تقوم عليه المنشأت الاوروبية في بلاد الإسلام..

فبعد أعوام من السكينة، ربما تندلع بغته نار الدعوة إلى الجهاد، أبعد ما نكون توقعا لها»(١).

ومما يدعونا الى الاعتقاد بأن الرجل فى أبحاثه العلمية لم يكن سليم الطوية، صلته بالأب شارل دى فوكو الراهب، وتأثره باتجاهاته الدينية، ومبادلته الرسائل. وكان هذا الاب قد «لعب دورا سياسيا غامضا فى الجزائر وتونس، وانتهى الأمر إلى مصرعه في تونس سنة١٩١٦م»(٢).

لم يكن ماسينيون إذن- كما يرى أستاذنا الدكتور النشار- باحثا محايدا على الإطلاق. إنه كاتب كاثوليكى معاصر، ينتمى إلى مجموعة من الكتاب الفرنسيين المعاصرين، حاولوا إضفاء نوع من الرومانتيكية على العقيدة الكاثوليكية واستخدم هو

---

(١) ماسينيون في مقالته عن (أفريقية- ماعدا مصر) المنشورة بكتاب (وجهة الاسلام) ص ٥٥.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي- مقدمة كتاب (شخصيات قلقة في الاسلام).

في كتابته «قصة الحلاج» أو أسطورة الحلاج ملونةبلون خاص.

وهذا يكشف عن قيمة أبحاثه في الحلاج، من الناحية العلمية.

وقد مر بنا ماسينيون عالج شخصية الحلاج في ضوء شخصية ذات خصائص منفردة، فصلها عن عوامل البيئة والسياسة والظروف الاجتماعية والدينية في عصره. ولكن البيروني- بمنهجه العلمي الدقيق- أخضع آراء الحلاج وتعاليمه وأفعاله للملاحظة والاستقراء، ولم يجد بدا من وضعه في اطار المتنبئين.

كذلك فإنه يجدر الاشارة إلى أن الباقلاني- بمنهجه الكلامي- تمكن من فحص أفعال الحلاج بعين النظر العقلي، وأخضعه لمقاييس الفكر والنظر، فأدخله في دائرة المشعوذين، وأصحاب النيرنجات. وسبق الباقلاني- أبو على الجبائي- وكان معتزليا معاصرا للحلاج، فدحض أفعاله وأرجعها إلى الحيل، ونصح ناقلي أخباره بأن يكلفوه بأن يدخل منزلا من منازلهم- لا البيت الذي أعده بغرض اخراج الاسماك والفواكه في وقتها منه[1].

ونضيف إلى كلا المنهجين- العلمى النظرى والكلامى- منهج المحدثين الذين أخضعوا «ظاهرة» الحلاج، إن صح التعبير، لمنهجهم وأوضحوا زيف آرائه وتعاليمها، وبعدها الشاسع عن الكتاب والسنة، بل زيفها وانحرافهما عنهما.

فالمنهاج الثلاثة إذن بوضوحها واستقامة طريقتها في البحث،استطاعت أن تتفق تميعا على انحراف أفعاله ونظرياته وتعاليمه عن الإسلام الصحيح.

أما منهج المتصوفة- منهج الذوق والسلوك- فإنه التبس عليه الأمر، لأنه منهج غير سح المعالم، غير محدد الخطوط، وليس له أسس موضوعية تتفق مع المنهج العلمي، هو يخضع للتجارب الشخصية، ويتسم بالطابع الفردي، ولهذا اختلفت آراء صوفية فيه. يذكر البغدادي أن الصوفية اختلفوا في أمره وانقسموا فريقين: فريق عتبره عالما ربانيا، وآخر أخرجه من الطريق الصوفي وعده إلى الشعوذه في تصرفاته،

---

(١) البغدادي- تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٥.

متهما اياه بالزنادقة[1].

ويبدو أن الحلاج كان يتعمد اخفاء حقيقته، فلبس لكل حال لبوسها، ويخالط القوم مظهرا لكل منهم مايستحسن، لابسا ثوب التقية، ولهذا أطلقوا عليه أسماء متعددة: فأهل الهند يلقبونه في كتاباتهم إليه بالمغيث، وتركستان «المقيت» وخراسان «المميز» وفارس «الزاهد» وخورستان « حلاج الاسرار». والمصطلم أطلقها عليه أهل بغداد. واحتار أهل البصرة فيه فسموه «المحير»[2].

وجاءت مرحلة الأسطورة فزادت الطين بلة، فقال أحد أتباعه «فجهدنا حتى أخذنا مرقعته. أخذنا منها قملة فوزناها، فإذا فيها نصف دانق من كثرة رياضته، وشدة مجاهدته»[3].

أما القشيرى– مؤرخ الصوفية الشهير– فلم يدرجه في رسالته، وإن نقل عنه بعض الأقوال، وهذا يعطينا الدلالة على تحرج الشيخ وإخراجه للحلاج من دائرة التصوف السنى الذي كان القشيرى من ضمن واضعي خطوطه. ثم جاء ابن عربي فحاول أن يبرر اغفاله القشيرى لشيخه الحلاج بسبب لا يخلو من طرافة، أو بمعنى أدق، واستخدم ابن عربى أسلوبه المليء بالشطحات والرموز والألغازفي تبرير تجاهل القشيرى له.

والنظرية التي يحاول بها ابن العربي عن تبرير تجاهل القشيرى للحلاج، تتلخص باختصار في أن لكل زمان قطبا من الاقطاب، ولابد من أن يعرفه أهل زمانه بالاسم، ولكن يجهلون مرتبته في الولاية، لأن الله أخفاها عنهم.

---

(١) ن . م ١١٢.   (ينظر كتاب ماسينيون حيث جمع الصوفية والمؤيدين والمعارضين للحلاج.
(٢) البغدادي– تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٤.
(٣) ن . م ١١٨.

والحكمة في إخفاء درجة ولايته ترجع في نظرية أبي العربي- إلى احتمال جهل أهل زمانه بالدرجة العالية في مراتب الولاية التي هو عليها-أو بعبارة أخرى- أن تصورهم له تقل عن درجته الحقيقية العالية في الولاية فيؤدى هذا إلى أن ينزع الله الإيمان من قلوبهم لأنهم لم يقدروا القطب حق قدره ويذكر أيضاً أنه لهذا السبب لم يحدد هو نفسه- أي ابن عربي- اسم قطب زمانه، وكأنه يعني نفسه، حتى لا يتسبب في مقت الله للناس. ولهذا فقد أشفق على أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

ويفسر إحجام القشيرى عن ذكر الحلاج ضمن الاقطاب بسبب اختلاف الآراء فيه(١).

ولئن كانت المصادر قد قسمت الصوفية المعاصرين له إلى جانب مؤيد وآخر معارض، فإننا نعتمد في ترجيح الجانب المعاند له- إلى جانب الرسالة القشيرية- على ثلاث وثائق: أولها كتاب «قوت القلوب» للمكى الذي لم يشر إليه، بل تجاهله تماما، مع إنه حامل الإتجاه السالمي الذي احتضن بعض أتباعه نبذا من آراء الحلاج. والثانية كتاب «اللمع» للطوسى الذي أفرد فصلا خاصا لدحض نظرية الحلول. والثالثة هي «حلية الأولياء» لابي نعيم، حيث وصف الحلولية بالكفر فيقول «والمباحية والحلولية الكفار».

ولننظر بعد هذا في أصحاب المنهج الكلامي:

إن كلا من معاصرية: الجبائى، ثم جاء بعده الباقلاني، قد دحضا مزاعم الحلاج، وأطلقوا عليه صفات الشعوذة وعدوه من أصحاب النيرنجات.

---

(١) ابن عربي- الفتوحات المكية جـ ٤ ص ٢٨٤.

وبصفة عامة، أنكر المعتزلة الكرامات، ولكن الباقلاني - بانتسابه للمذهب الاشعرى - الذي يقر كرامات الأولياء، فرق بين أولياء السلف وهم قدوة المسلمين وبين الزائغين وبدع الضالين والمنحرفين»[٢].

وقد سبقه الجبائى إلى نصح المفتونين بالحلاج، لأنه يخرج من بيته بيت العظمة - الأطعمة والأشربة في غير حينها. ونصح لهم بأن يدخلوه بيتا من بيوتهم لكي يخرج منه مايفعله في بيته. فلما بلغ الحلاج قول الجبائي، غادر الأهواز، خشية أن ينفذ القوم هذه النصيحة[٣].

ويتفق كل من الجبائى والباقلانى في الرأى من حيث الطريقة التي يمكن اختبار صدق هذه الحيل من كذبها. وينصح الباقلانى المخدوعين بهذه الحيل أن يأمروا أصحابها بالخروج من بيته، والإتيان بحيله[١].

أما البيروني - هذا العالم المشهود له بالعبقرية العلمية[٢] فقد وضع الحلاج ضمن السابقين عليه من المتنبئين تحت عنوان «القول على تواريخ المتنبئين وأممهم المخدوعين عليهم لعنة رب العالمين»[٣].

---

(٢) الباقلانى - كتاب البيان .. ص ٧.

(٣) تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١٢٥.

(١) الباقلاني - كتاب البيان .. ص ٧٥.

(٢) ديور - تاريخ الفلسفة.. ص ١٩٤.

(٣) البيروني - الاثار الباقية.. ص ٢٠٤.

وأخضع طريقته في الشعوذة للبحث العلمي، وتناوله موضوعيا. فلم تجتذبه التاريخية التي تعنى بسرد تفاصيل الحيل التي أتبعها، ولكنه يربط بين هذه الناحية، وبين مافعله المتنبئون الآخرون، ولم يجد في أفعاله مايخرج عن طرق أشهرهم، لأن وسائلهم واحدة، ولانهم يتفقون في الغايات، أي في الدعوة إلى مذاهب مخالفة.

وتمكن عالمنا في وضعه في الإطار السليم- بعد دراسة أحواله وحيله- فوصفه بأنه «كان رجلا مشعوذا ومتصنعا، مازجا نفسه بكل إنسان حسب اعتقاده، ومذهبه، ثم ادعى حلول روح القدس فيه وتسمى بالإلة»[٤].

وحاول الحلاج خداع أهل السنة ببعض الأقوال الظاهرة الدلالة على اتباع السنة، في مثل قوله «كن مع الحق بحكم ماأوجب»[٥]، ويفهم من هذه العبارة العمل بما شرعه الله وأوجبه، والمعنى سليم.

ويقول في عبارة أخرى له «عليك بنفسك، إن لم تشغلها بالحق، شغلتك عن الحق»[٦]، وقد يعني به دوام ذكر الله تعالى، حتى يمكن تفادى الانحراف إلى غيره، ولا غبار أيضاً على مثل هذا المعنى الذي سبقه إليه الصوفية. وكذلك أجمل علم الأولين والاخرين- في رأيه- في أربع كلمات هي «حب الجليل، وبغض القيل، وإتباع التنزيل، وخوف التحويل»[٧].

---

(٣) البيروني- الآثار الباقية ص ٢١١.

(٥) البغدادي- تاريخ بغداد جـ ٨ ص ١١٤.

(٦) ن . م والصفحة.

(٧) ن. م ١١٥.

ويتعرض ابن كثير– أحد تلامذه ابن تيمية المتقيدين بنفس المنهج– للحلاج، فيخطئه في المقـامين الاخيرين، لانه تحـول إلى البدعـة والضلالة، ولم يتـبع التنزيل، ولم يسـتقم لأمره[1].

رأى ابن تيمية:

مما تقدم نري أن كلا من المنهجين– الكلامى والعلمى– كان أكثر دقة في استقصائه وبحثه لمذهب الحـلاج والحلاجية، بحـيث وضعاه، في إطاره الصحيح، مبرهنين على تعارضه مع الإتجاه الإسلامى الصحيح.

كما ألمحنا إلى رأي الحافظ ابن كثير– وهو أحـد تلامذه ابن تيمية– الذي تابع استاذه في اتخاذ الموقف المعارض للمذاهب المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة.

والآن، نعـرض لرأى شـيخنـا السلفى في مـذهب الحلول بعـامة، وأقـوال الحـلاج بخاصة، وهو في الوقت نفسه يتضمن منهج المحدثين في دراسة المذهـب الحلولى:

إننا كـثيرا مـانطالع اسم «أهل الحلول والاتحاد» فـي مصنفاتـه، ويقصد بهم مـذهبى وحـدة الوجود، وهو يضـمهـمـا معـا، كأنه يـريد القول بأنهـما مـتـفقـان في الخطوط العريضة، والأسس العامة مع التفاوت الآتى بينهما:

فريق يعتقد بالحلول مطلقا ويقولون «إن وجود المخلوق هو وجود الخالق»[2] أمثاله ابن عربـى وابن سبـعين ٦٧٣هـ وابن الفـارض ٦٦٩هـ، والقـونوى ٦٧٣هـ والشـشـترى ٦٦٨هـ والتلمساني ٦٩٠هـ.

أمـا الفريق الثـانى، فيـقولون «بالحلـول والإتحاد في مـعين.. أو بإلهيـة بعض البشـر، وبالحلول والاتحاد فيه، ولا يجعل ذلك مطلقا في كل شيء»[3].

وعـدد ابن تيمـيـة من يدخل في هذه الدائرة، أمـثال الـنصارى وغـلاة الشـيعـة في عقيدتهم في على وبعض أهل البيت والحلاجية وغيرهم.

ولا يكاد ابن تيميـة يكف عن الإشارة إلى مذاهب هؤلاء في مؤلفـاته ورسائله، مع

---

(١) ابن كثير– البداية والنهاية جـ١١ ص ١٣٥.

(٢) ابن تيمية– رسالة الصوفية والفقراء ص ٤٢.

(٣) ن . م ٤٦.

اختلاف الصيغ التي يعرضها بها. ولعل من هذا القبيل ماأورده في ثنايا رده على ابن المطهر الحلي– أحد كبار شيوخ الشيعة من معاصرية.

قسم الحلي التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

أولها: هو شهادة أن لا إله إلا الله، والثاني: توحيد الخاصة أسقاط الأسباب الظاهرة. أما التوحيد في المرتبة الثالثة: فهو «توحيد اختصه الحق لنفسه، واستحقه بقدره، وألاح منه لائحا إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم عن بثه»(١).

ولقد اقتنص الحلاجية– فيما يبدو– المعتقد الاخير في التوحيد ونسبوه إلى الحلاج، معلنين أن سبب قتله يرجع إلى أباحته بسر التوحيد المحظور إفشائه «فإن هذا من الاسرار التي لا يتكلم بها إلا مع خواص الناس»(٢).

وكان ينشدون:

من باح بالسر كان القتل شيمته ... بين الرجال ولم يؤخذ له ثأر(٣)

وقبل ان نتكلم في أبرز آراء الحلولية التي عرضها شيخنا علي بساط البحث مفندا إياها، يجب أن نبين أقوى أدلته في دحض توحيد الخاصة الذي ينسبه الحلاجية إلى كبيرهم.

إن ابن تيمية يرى ضرورة الإقرار بأن توحيد محمد صلى الله عليه وسلم هو أكمل توحيد عرفه العباد، وأنه مع السابقين عليه من الأنبياء والرسل– وهم صفوة الخلق– لم يعجزوا عن التعبير عن توحيد الله(٤).

لقد خصهم الله حقا بمعرفته وتوحيده والإيمان به، وهذه هي الخصوصية التي امتازوا بها عكس غيرهم من عامة المؤمنين «لكن ماقام بقلوبهم ليس هو نفس الخالق تعالى، بل هو العلم به، ومحبته، ومعرفته، وتوحيده»(٥).

---

(١) ابن تيمية– منهاج السنة جـ٣ ص ٨٦.

(٢) ابن تيمية– الرسائل الكبرى جـ٢ ص ١٠٩.

(٣) ن . م ١١. (٤) منهاج السنة جـ٣ ص ٩٤. (٥) ن . م والصفحة.

أما باقي حجج الحلولية التي أوردها الشيخ وأتبعها بالأسـانيد المثبته لخطئها من وجهة نظر الإسلام، فينبغي أن نبيّنها أيضاً :

فمن أقـوالهم أن الحلاج حـينما نطق بعـبارة «أنا الحق»، فـإنه كان غـائبا عن نفـسه «والحق نطق على لسانه»[١]، ولافرق بينه وبين فـرعون ان الثاني حـينما نادى «أنا ربكم الأعلى» أشار إلى نفسه، ولم يكن غائبا عنها كشأن الحلاج..

ومنها مـايستشـهدون به في قوله «مـاوسعنى أرضى ولا سمائـى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن، التقى، النقى، الورع، اللين»[٢].

أمـا الدعـوى الثـالثـة لهم، فـهي قـول النبي صلى اللـه عليـه وسلم «سـمع الله لمن حمده»، فظنوا أن الله قال على لسان نبيه هذه العبارة.

هذه هي بعض عناصر الفكر الحلولى، فما هو موقف ابن تيميةمنها؟

لتوضيح رأيه في خطأ دعـوى نطق الحق على لسان الحلاج، يضرب ابن تيمـية مثالا بالإنسان المصـروع الغائب عن وعـيه، ويفسـر الصرع بأنه نتـيجة دخـول الجنى جسم المصروع «ونحن هنا نتـقيد باصطلاحـه»، ولكنه يعود فيوضـح كيفيـة الدخول بأنه يتم بطريقـة مجـملة، أي لا يشتـرط أن يتطابق كل عـضو مع أعـضاء الجني المقـابل له عند المصاب بالصرع.

فإذا كان كل منهما- أي الإنسان والجني-ماديين، وثبت استحالة تداخل أعضائهما معا، بما في ذلك القلب الذي يقال أن المصروع يعبر به عن قلب الجني الذي دخله. أي بعبارة أخرى، إذا كان هذا يستحيل في حق المخلوق «فكيف بالخالق جل جلاله»[٣].

ويرى شيـخنا إنه فيـما يتـعلق بالحجـة الثانية- هو الحـديث المنسوب لله تـعالى- أنه مروى ضمن الإسـرائليات، ومع افتراض صـحته والأخذ به «فليس المراد أن اللـه نفسه يكون في قلب كل عبد، بل في القلب معرفته ومحبته وعبادته»[٤].

أمـا عبـارة «سمع الـله لمن حمـده» فإن النـاطق بها هو رسـول الله صلى الله عليـه

(١) ن . م ٩٥. (٣) ن . م والصفحة. (٤) ن . م والصفحة.

(٢) ابن تيمية- منهاج السنة جـ ٣ ص ٩٥.

وسلم، وليس الله، لأنه «كان مكلما لعباده بواسطة رسوله، بما أرسل به رسوله صلى الله عليه وسلم»[1]، فالرسول هو المبلغ، وهو الواسطة بين الله وعباده.

دع عنك الآيات القرآنية التي أوضحت بما لا يدع مجالا للشك في أن الله سبحانه بائن عن مخلوقاته، كقوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾

وقوله عز وجل ﴿أنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾.

وغيرها من الآيات الدالة على مفارقته لمخلوقاته، ومباينته لها. وإذا كانت صفات المخلوق لا تفارق ذاته وتنتقل إلى غيره، وكيف بصفات الخالق؟[2].

يرفض إذن ابن تيمية رفضا قاطعا فكرة حلول الله في المخلوقات، لأن الإسلام أنكرها، وهي في الحقيقة عقيدة مسيحية بحته لأنها القائلة «بحلول اللاهوت في الناسوت»[3].

والواقع أنه لم يكتف بإظهار تهافت المعتقدات الحلولية، وإنما انتقل منها إلى مناقشة أفكار الحلاج ودراسة لأحواله وادعاءاته. وتأتى هذه المناقشة أحيانا في مواضع متفرقة من مصنفات ابن تيمية، كما يطالعنا برسالة خاصة للرد على التساؤلات التي دارت حول الصوفى الحلولى، وكلها تتلخص فيم إذا كان الحلاج من الأولياء الحقيقيين، أم من أهل السحر والخزعبلات، ثم قتل زنديقا أم قتل مأجورا؟[4].

ولا شك أن ابن تيمية كان مطلعا على الظروف التى أحاطت بمقتل الحلاج، لأنه يذكر فى السياق، المصادر التى استقى منها أخباره[5].

وقد أبنا طرفا من هذه الاخبار، مستندين إلى مصادرها التاريخية الوثيقة، غير أنه من الضرورى الإلمام بالوقائع التي ثبتت عند شيخنا السلفى. منها إنكار بعض كبار شيوخ التصوف (مثل الجنيد سيد الطائفة وغيره، كما ذكر ذلك الشيخ عبد الرحمن السلمى في طبقات الصوفية»[6]، كما أنه يميل إلى الاعتقاد بكون الحلاج من دعاة الباطنية

---

(١) ن . م والصفحة. (٢) ن . م ٩٥. (٥) ن . م ١٨٨.

(٣) ابن تيمية- منهاج السنة جـ ٣ ص ٩٦.

(٤) ابن تيمية- جامع الرسائل ص ١٨٧. (٦) ابن تيمية- رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٩ و٣٠.

فيقول «والحلاج لمّا دخل بغداد، كانوا ينادون عليه هذا داعى القرامطة، وكان يظهر للشيعة انه منهم، ودخل علي ابن نوبخت رئيس الشيعة ليتبعه فطالبه بكرامات عجز عنها»(١).

وواضح من هذا النص أن الشيخ ألم بدقائق الظروف السياسة التي عاش فيها الحلاج، وقرأ ماأحيط به من قصص الكرامات.

ثم إن القضية في نظره لاينبغي معالجتها في إطار التفسير السائد عند من ظن إنه «قتل باجتهاد فقهي يخالف الحقيقة الذوقية»(٢) فصوروا المسألة وكأنها ضمن أحد المنازعات بين الصوفية والفقهاء، لأن الطرفين اتفقا– أصحاب التصوف الشرعى والفقهاء– على قتله بسبب ثبوت تعطيله للحج– أحد أركان الإسلام– فضلا عن دعواه إمكان معارضته للقرآن.

ومن الضروري أيضا ألا نعد كلام الحلاج من قبيل الشطحات التي تظهر في حالات الوجد، كالعبارة المنسوبة لأبي يزيد البسطامى ذلك لأن الحلاج «كتب وهو حاضر،ويقظان»(٣).

بقى موضوع المعجزات والكرامات التي نسبها أتباع الحلاج إليه، ورأى فيه خصومه نوعا من الشعوذة وأعمال السحر التي أتقنها. وربما كان هذا الموضوع هو الذي أدى إلى انخداع جماهير المسلمين به.

ولما سئل ابن تيمية عن هذا الموضوع، أي فيم كان الحلاج من الأولياء الحقيقيين أصحاب الكرامات الصحيحة، أم هو من أهل السحر والخزعبلات. وهل قتل زنديقاً أم قتل مأجورا؟

أجاب ابن تيميةعلى هذه الاستفسارات باستفاضة، فهو أولا بحث أحوال الحلاج وحيله بنفس المنهج الذي سبقه إليه البيرونى والباقلانى – وعرضنا له منذ برهة – ولكنة باعتباره من المتمكنين في علوم الحديث، فقد أضاف إلى كل من هذين المنهجين: منهج

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ٧٤.

(٢) الرسائل الكبرى جـ٢ ص ١٠٩.

(٣) ابن تيمية– الفتاوي جـ٢ ص ٤٨٦.

المحدثين.

فمن الحديث، قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تقوم الساعة حتى يكون فيكم ثلاثون دجالون كذابون، كلهم يزعم أنه رسول الله»(١).

وقاس الشيخ على نص هذا الحديث أحوال الدجاجلة المشعوذين وعلى رأسهم الدجال الكبير، الذي حذر الرسول صلوات الله عليه أمته منه.

فالقاعدة التي ينبغي تطبيقها إذن للتفرقة بين كرامات الأولياء الحقيقيين وبين أحوال السحرة والكهنة، هي فحص أعمالهم وفقا للكتاب والسنة «فكلما بعدوا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وطريق المؤمنين، قربوا من الشيطان»(٢).

وبدراسة ابن تيمية لأحوال الحلاج وادعاءاته يؤكد أنه ليس هو الوحيد، ويضرب عدة أمثلة لمشعوذين آخرين معاصرين له، معددا أسمائهم شارحا كل ضروب الحيل التي حاولوا بها خداع أتباعهم «فكل من خرج عن الكتاب والسنة وكان له حال من مكاشفة،أو تأثير فإنه صاحب حال نفساني، أو شيطاني»(٣).

ويرى أن كل الافعال التي قام بها تدخل في نطاق الحيل والشعوذة معدا اياه من السحرة أيضاً، لأنه تعلم السحر بالهند «وصنف كتابا في السحر معروفا، وهو معروف إلي اليوم»(٤)..

أما الكرامات التي نسبها الحلاجية إليه، فهي محض أكاذيب، فمنها كتابة اسم الله على الأرض بدمه، وانقطاع ماء نهر دجلة بعد وفاته وغيرها من الأقاصيص. وحجة شيخنا الداحضة للاكذوبة الاولى، أنه من الثابت تاريخيا أن عدداً كبيراً من الصحابة والتابعين وغيرهم من الصالحين– فضلا عن الأنبياء– قد قتلوا دون أن يكتب دم أحدهم اسم الله.. ثم إن «الدم أيضاً نجس، فلا يجوز أن يكتب اسم الله تعالي، فهل الحلاج خير من هؤلاء؟ ودمه أطهر من دمائهم؟»(٥).

---

(١) ابن تيمية– جامع الرسائل ص ١٩٧. والحديث رواه مسلم والبخاري، كما رواه الإمام أحمد في المسند (ينظر تعليقه رقم ١ للدكتور محمد رشاد سالم).

(٢) ابن تيمية– جامع الرسائل ص ١٩٦.

(٣) ابن تيمية– جامع الرسائل ص ١٩٤.

(٤) ن . م ١٨٨.

(٥) ن . م ١٩٠.

من هذا كله، يتبين لنا رفض الفكر التيمي لنظرية الحلول كأحد الاتجاهات التي اتخذها بعض المتصوفة طريقا لعرض المضمون الوجدانى للاسلام.

ويعبر ابن تيمية بصدق عن موقف المدرسة السلفية أيضاً، لأنه استند فى معارضته إلى القواعد الثابتة التى أرسلها السلف، وفهموا بها الشريعة، واتخذوا بها أساسا للنظر فى كل الآراء، لاختبار مدى اتفاقها أو اختلافها مع هذا الميزان الدقيق .

وسنمضي في الصفحات القادمة مع شيخنا، لنطالع رأيه في التصوف السنى الذي يعبر عنه الغزالى.

ولأهمية مكانة الامام في التصوف خاصة والفكر الإسلامى بعامة، فإنه ينبغي أن نبحث في حياته الثقافية، ونكتشف طريقنا أولا في أصول هذه الثقافة وملامحها، لنستطلع انعكاساتها في شخصيته، ثم نتبع ذلك بتوضيح ماأثاره بمؤلفاته من صدى لدى مفكرى المدرسة السلفية.

أبو حامد الغزالى (٥٠٥هـ= ١١١١م):

إن شخصية حجة الإسلام وما دار حولها من بحوث ودراسات تصلح أساسا لتوضيح عدة قضايا عالجها السلف، ووقفوا منها موقف التنقيب والبحث. فإن نشأة الغزالي في الوقت الذي كان يعاني فيه العالم الإسلامى من أزمة قلق فكرى، بعد تطاحن الفرق، من متكلمين، وفلاسفة، وفقهاء، وصوفية، ووقفته الغزالي الصلبة فى وجه الفلاسفة ومحاربته للباطنية. كل هذا جعل من شخصية الإمام هدفا مرموقا لشيوخ السلف، لأنه لمس أخطر القضايا التي اهتمت بها المدرسة السلفية، واتفق معها من حيث العداء للفلسفة ولكنه- مع هذا- تأثر بها. أما وجه الخلاف الحقيقي بين الحركة السلفية وموقف الغزالى، فيتضح في مسلكه الذي اختاره طريقا للخروج من أزمته الفكرية، حيث رأى أن ما ينقذه هو الطريق الصوفى.

وكانت نقطة الالتقاء مع المذهب السلفى وهو إزالة ماران على الإسلام من أوهام علقت به، تتمثل في تأولات الباطنية، وتخريجات الفلاسفة وجمود الفقهاء، هذه الأوهام التي أدت إلى تطاحن الفرق الإسلامية، واستدعت اتخاذ الموقف الذي يقتضيه

لانقاذ المسلمين من الحيرة والتطاحن. ولكن الغزالي عندما اختار التصوف، وقف في مفترق الطرق مع الحركة السلفية لأن شيوخ السلف رأوا أن المنقذ الحقيقي هو الكتاب والسنّة، بينما رآه الغزالي في الكشف والنور الذي يقذفه الله في القلب، كما أخذوا عليه ضعفه في الحديث. وربما يعبر ابن تيمية عن المذهب الوسط الذي اتخذه السلف أصدق تعبير، حين يجمع بين طريقه أهل الحديث والتصوف، فيرى أن المجاهدات ضروريةللوصول إلى الحق، ولكن يشترط أداء الفروض والطاعات، اقتداء بالسنة دون البدعة.

ويمكن القول بوجه عام أن «كتابات الغزالى، ككتابات ابن تيمية ومحمد عبده تحمل في صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية»[1].

واهتمت به الابحاث الحديثة، حيث استلفت نظر الفكر الغربى المعاصر «فكان حظه من الدراسةعظيماً في المائة سنة الأخيرة، توافر عليه فريق من أعلام المستشرقين، فأرخوا له، وشرحوا راءه ونظرياته، وترجموا بعض كتبه»[2].

وقد قارن ديورانت في كتابه «قصة الحضارة» بينه وبين كانط في جداله الفلسفى الدقيقي، واعتبره صاحب فكرة انزال العقل قبل هيوم بسبعة قرون إلى مبدأ العلية، بل ارجاع مبدأ العلية نفسه إلى مجرد التتابع[3].

ولكن دراسةهذه الشخصية بجوانبها العديدة، وثقافتها المتنوعة العميقة، ومؤلفاتها الكثيرة المتشعبة التي جعلت بمثابة دائرة معارف العصر نقول إن دراسة هذه الشخصية تحتاج إلى تضافرعدة باحثين.

ومن المعلوم أن أبا حامدانتقل فى حياته من دور الى آخر، فانعكست هذه المراحل على مؤلفاته التى يقال انها انتهت بكتابه «احياء علوم الدين» حيث أودعه خلاصة ثقافاته المتنوعة وتجاربة الذاتية.

---

(١) د. عثمان أمين– الجوانية الاخلاقية عند الغزالي ص ١٣٨.
(مهرجان الغزالي في دمشق، شوال ١٣٨٠هـ/ مارس ١٩٦١).
(٢) د. ابراهيم بيومي مدكور– الغزالي الفليسوف ص ٢١١ مهرجان.
(٣) ديورانت – قصة الحضارة، مجلد ٤ جـ ٢ ط ١٩٥٧م

ويستند ابن تيمية فى موقفه من الغزالى إلى عاملين: أولهماأن الامام دخل في بطون الفلاسفة فلم يتمكن من الخروج منها. أما الثانى، فهو ضعفه في الحديث، فهو يقول عن نفسه «بضاعتي في الحديث مزجاة»[1] وهذا الجانب له خطره لأن النظر الثاقب لابن تيمية اكتشف أنه كان بوسع الغزالي- وهو الذي أحاط بعلوم عصره، والشديد الرغبة في الدفاع عن الاسلام في مواجهة الفلاسفةوالباطنية- أن يشتد ساعده لو أتقن الحديث أيضاً واتخذه منه سلاحا في جداله ضد خصومه.

حياته الثقافية:

يصف ابن كثير الإمام الغزالي بأنه كان من أذكياء العالم[2] ويستدل بهذا الوصف الذي أطلقه عليه ببراعته في صنوف العلوم والفلسفة ومصنفاته العديدة التي أدهشت بكثرتها كل من تصدى بالبحث للإنتاج الفكرى لهذا الإمام.

والحق إننا أمام الغزالي لن نتمكن أن نوفيه حقه من البحث في هذا الحيز المقيد بموقف المدرسةالسلفية منه، وقد سبقنا إلى ذلك نخبه من كبار الباحثين[3]، بل ما من دراسة في الأغلب في جوانب الفكر الإسلامى، فلسفية كانت، أوعقائدية، أو تاريخية إلا سلطت الأضواء على شخصية الامام، وذلك لتعدد جوانب هذه الشخصية الاسلامية الكبرى: أما لموقفة من الفلسفة أو لنظرياته في التصوف، أو لآرائه في المذهب الكلامى الاشعرى- وخاصة نظريته في إسقاط الأسباب حيث أخذ مبحث نقد العلية الارسططاليسية على يده صورته الكاملة[4]، فضلا عن موقفه الحاسم من فلسفة الباطنية التي كانت قد استشرى خطرها فى عصره، وكانت تحاول أن تقوض الإسلام وتهدم أسسه الرئيسية ممثلة في الكتاب والسنة.

ولا شك أن الغزالي- رغم انتمائه إلى المدرسة الأشعرية- إلا أن شهرته ذاعت كمدافع عن الإسلام إذ سمى حجة الإسلام «ذلك لأن هذا المفكر العبقرى لما تعرض

---

(١) أبو بكر بن العربي- العواصم من القواصم ص ٩. (٢) ابن كثير- البداية والنهاية جـ١٢ ص ١٧٤.

(٣) على سبيل الامثال تنظرالابحاث التي لقيت في مهرجان الغزالي بدمشق شوال ١٣٨٠هـ مارس ١٩٦١. كما ننوه بصفة خاصة بدراسة أستاذنا الدكتور النشار لنقد الغزالي للعلية الارسطاطاليسية بكتابة (منهاج البحث عند مفكري الاسلام).

(٤) د. النشار- مناهج البحث ص ١٦٢.

للفقه وللكلام وللتصوف وللفلسفة، لم يكن في خياله، ولا في منهجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الاسلام خاصة»(1).ويرى الدكتور عمر فروخ أن في هذه التسمية ترضيه أكثر من تسميته فقيها أو متكلما أو فيلسوفا أو صوفيا، مادامت الكلمة الأخيرة «تجمعه مع أشخاص لا معدى عن تسميتهم متصوفين مثل الحلاج، والسهروردي وعمر بن الفارض، ومثل محيي الدين بن عربي أيضا»(2).

وهكذا يتبين لنا أن الغزالي بمؤلفاته العديدة التي طرق بها ميادين العلوم والفلسفة، فإن بناءه الفكرى يشكل مدرسة قائمة بذاتها، كانت ملتقى الفقه والتصوف والكلام والفلسفة «له تصانيف في غالب الفنون، حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الأعداد ولطائف الأسماء الإلهية، وفي السيمياء وغيرها»(3).

ومن فرط ذيوع شهرته، ومكانته الدينية عند المسلمين، يقيس ابن تيمية عليه الشخصيات الشهيرة الأخرى فيقول «إن موسى بن ميمون صاحب دلالة الحائرين وهو في اليهود كأبي حامد الغزالى في المسلمين»(4).

ومن وجهة نظر السلف فان الفكر الغزالي كاد يتكامل لو توافر للإمام معرفة الحديث(5).

وسنحاول أن نعرض بعد قليل، لمقارنة بين مفكرى الاسلام العتيدين: الغزالي وابن تيميةو إلا أننا، بادىء ذى بدء، نسجل الملاحظة الاولية، وهي اختيار الغزالي لمنهج الصوفية واستخدامه للمنهج العقلى- طريقة التأويل- بينما رأى الشيخ السلفى في النصوص كفايته: نعى عن حجة الإسلام الجانب التأملى، وهام طويلا فى ميادين المعرفة، ثم أمسك الشك به من كل جانب ثم أوصله إلى اليقين، وانتهى به الأمر إلى وجود ضالته المنشودة في الكشف الصوفى «أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية»(6).

---

(1) د. عمر فروخ- رجوع الغزالي الى اليقين (مهرجان الغزالي ص ٣٠٠) (2) ن. م والصفحة.
(3) الزبيدي- انصاف السادة المتقين جـ ١ ص ٢٧.
(4) ابن تيمية- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٧٣ جـ ١.
(5) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٧٤. (6) د. النشار- مناهج البحث .. ص ١٧٩.

أما شيخ الاسلام، فقد تسلح منذ بداية حيـاته بالكتاب والسنة، ولهذا لم تعتريه أزمة نفسية أو روحية قط، رغم الصعوبات التي صادفته، والأشواك التي وضعت في طريقه.

وتدفعنا هذه المقارنة إلى القول بإن السمات التي تميزت بها حياة أبي حامد ربما هي نفسها التـي صبغت نتاجة الثقافي بـلون خاص فقد نشأ في طفولتـه في جو صوفى. أما امكانياته العقلية فقد ترعرعت في ظل المدرسة الأشعرية، وكان شيخه الجويني. وجاء مـرحلة تدريسه في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ حيث انتقل إليها من أصبهان، ولقبه نظام الملك زين الدين شرف الأئمة[1]. وأخيرا، الأزمة النفسـية التي انتابته والتي وجـد حلها فـي الطريق الصوفـي، فقـد خـرج من بغداد، تاركـا التـدريس، زاهدا في الدنيا، وتوجه الى بيت المقدس «لابسا خشن الثياب بعد ناعمها.. ثم حج السنة التالية- أي عام ٤٨٩هـ- ثم رجع إلى بلده، وقد صنف كتاب «الأحياء» في هذه المدة»[2]، ثم امتدت إلى نهاية حياته فيما عدا رجوعه إلى علوم الحديث قبل موته بقليل.

ويذكر ابن الجوزى «انه عاد إلى وطنه واتخذ في جواره مدرسة ورباطا للمتصوفة، وبنى دارا حسنة، وغرس فيها بستانا، وتشاغل بحفظ القرآن وسمع الصحاح»[3].

وقد أتى نتاجه الفكرى صورة صادقة لهذه المراحل، بحيث أصبحت مؤلفاته تحمل سمـة هذا التنقل، وأصبح طابعـها العام يعبر عن مراحل الانتـقال من الفلسـفة إلى علم الكلام إلي التصوف، ثم انتهى طالبا الحديث.

ويرى أستـاذنا الدكتور النشار أن «تحـديد فكر الغزالى النهائى في أي مـوضوع من الموضوعـات التي عالجها من الصـعوبة بمكان، فقد سـاد تفكير الغزالى تغـيرات فكرية عنيفة- اللهم إذا اعـتبرنا أن مؤلفاته الأخـيرة هي المعبرة عمـا انتهى إليه رأيه»[4]. وإلى نفس الرأى يذهب الدكـتور مـحمـود قاسم فيـقول «وبعـيد عن ذهننا أن نـقرر، بدءا، وجود نوع من التـفاوت في تفكير هذا الرجل، أو تبـاينا في مواقفة. لكننا نعترف، إلى

(١) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٣٧.
(٢) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٤٩.
(٣) ابن الجوزي- المنتظم جـ ٩ ص ١٦٩.
(٤) د. النشار- مناهج البحث.. ص ١٧٠.

جانب ذلك بالصعوبة البالغة في تتبعه في تموجات تفكيره وفي شعاب نظره التي تقودنا إليها دراسة كتبه في مختلف مراحل انتاجه»[1].

فإذا نحينا- بدورنا- جانبا ما أثير من شك لبعض كتبه مثل «مشكاة الأنوار» أو «المضنون به علي غير أهليه»، واكتفينا بالنظر في كتابه «إحياء علوم الدين»، فاننا ندرك في سهولة ويسر، أن نصوصه لا تخلو من تأرجح بين وجهات النظر المؤيدة والمعارضة لنفس المسائل.

والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها الدفاع عن علم الكلام وذمه، ودفاعه عن الموقف السلفى في تأويل الصفات لأنهم «كانوا يقولون أمروها كما جاءت»[2]، مستندا إلى اجابة الإمام مالك المشهورة عن كيفية الاستواء حيث أجاب «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» ولكنه عن ما يفصح لنا عن عقيدته، نراه يؤيد التأويل.

إن هذه الظاهرة تحتمل أحد تفسيرين: إما أنه بعد بحثه في أواخر حياته عن الحديث في الصحيحين، ورجح مذهب السلف، مفضلا إياه عن المنهج الكلامى في تأويل الصفات. أو أنه ظل مقتنعا بأن من العقائد مالا يجوز نشرها بين العامة استنادا إلى أحاديث ضعيفة.

نرجح الاحتمال الأول، لأن دراسة كتبه تبعا لتسلسل تاريخ تأليفها، نراه في كتبه المتأخرة، يلح على ذكر الحديث، وتخف درجة نقده للمحدثين. بل إنه يعظم إيمان العامة فيقول «فَقِسْ عقيدة أهل الصلاح والتقي من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامى في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء، تفيئه الرياح هكذا، ومرة هكذا»[3].

وكان يعنى بالعامة هنا- في الغالب- الحنابلة المتابعين لعقيدة السلف.

---

(١) د. محمود قاسم- العقل والتقليد في مذهب الغزالي ص ١٦٩.
(مجلد مهرجان الغزالي).

(٢) الغزالي- الإحياء ج١ ص ١٧٩.

(٣) ن. م ١٦٢.

ونقرأ له رأيا قاطعا في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام» يبرهنه بالأدلة الحاسمة، علي أن الحق مذهب السلف، وخلاصته أن «نقيضه بدعة، والبدعة مذمومة وضلالة، والخوض من جهة العوام في التأويل، والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة، وكان نقيضة هو الكف عن ذلك سنة محمودة»[1].

وربما الذي أثار الشك في نسبة هذا الكتاب إليه هو اتجاهه الذي ينحى فيه نحو السلفية المحضة.

ومع التسليم بشأن قواعد المنهج العلمي، تقتضي تقديم النص الذي ينفي علي النص الذي يثبت[2]، أي أنه اتباعا لهذه القاعدة ينبغي ألا نعتمد على كتاب «الجام العوام» بسبب الشك في نسبته للغزالي، إلا أننا– ازاء الظروف والملابسات التي تتصل اتصالا وثيقا بمقومات شخصية الامام الثقافية– فان الأمر يتطلب عرض وجهات النظر التي أحاطت بهذا الموضوع.

من المعروف أنه بسبب شك إمامنا في طرق المتكلمين والفلاسفة، ظل يبحث عن المنهج الصحيح المؤدى لليقين، وظل يلتمسه طوال حياته حتى نجده يأسف لما أضاعه من عمر باحثا عن ضالته فيما لا يرجى منه فائدة، فيقول في مقدمة الإحياء «وتداركا لبعض مافرط من إضاعة العمر يأسا من تمام التلاقى والجبر»[3].

وهكذا، ظل يعاني من رواسب ثقافته السابقة، فيعلن عن رأى ثم يعود عنه، ويعرض لأحد جانبى القضية في الطرف المؤيد ويدعمه، ثم ينساق إلى الطرف المعارض المسرف في الغلو، ويجد له البراهين على ذلك ثم يختار أحيانا أحد الجانبين دون الآخر، أو يخط طريقا وسطا.

وربما كان كتاب «الإحياء» يحتاج إلى دراسة خاصة لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع آرائه التي بثها في مصنفاته الاخرى.

ولكننا هنا نكتفى– في هذا الحيز الضيق المحدود لموضوعنا– بالاشارة إلى بعض

(١) الغزالي– الجام العوام– هامش كتاب الإنسان الكامل للجيلاني ص ٤٧.

(٢) د. محمود قاسم– دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٦٣.

(٣) الغزالي – الاحياء.

مانراه مؤيدا لما تقدم:

إن أبا حامد أيد رأى الإمام مالك في إجابته عن سؤال كيفية الاستواء كما بينا آنفا، ومدح الإمام أحمد لموقفه السلفى الصرف، ولكنه عندما قرر العقيدة التي يؤيدها، جنح إلى التأويل، أي تمسك بمنهج المتكلمين.

ثم أنه لا يرضي بإيمان التقليد، ولكننا نعود فنراه يذهب إلى أنه لا غنى بالعقل عن السماع[1]. كما ينصح بالاعتدال بين المخالطة والعزلة[2]، بينما في موضع آخر يجعل العزلة طريقا للوصول إلى الله[3]. هذا يتصل بموقفة المتأرجح بين العزوف عن الدنيا بالكلية وطلب الآخرة وحدها، ثم اختياره- في موضع آخر- للطريق الوسط بين الفريق الذي يقبل على الدنيا لتحقيق السعادة فيها، والثانى الذي يفر منها ويغلو في التقشف والسلبية[4] .

أما رأيه في فكرة الجهاد، فإنه يتطلب منا وقفة قصيرة:

انه يذهب مرة إلي أن «شدة وجوبه في ابتداء الإسلام»[5]، ثم يرفع من شأن الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر، لأنهم أفضل من المجاهدين الشهداء، استناداً إلى حديث موضوع[6]. ثم يأتي في مجال عرضه لموضوع فضيلة التسبيح والتحميد وبقية الأذكار، فيؤول الآية **﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما أتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم﴾** -آل عمران ١٦٩، ١٧٠»، ويأتي بمعنى جديد لا يبدو انه سبق إليه، إذ ذهب فيه مذهب التفسير الرمزى، أو الاصطلاحى للصوفية حيث يقول «ولأجل شرف ذكر الله عز وجل عظمت رتبة الشهادة»[7].

---

(١) الغزالي- احياء علوم الدين جـ٨ ص ١٣٦٨.

(٢) ن. م جـ٦ ص ١٠٧٤.

(٣) ن . م جـ ٨ ص ١٣٧٢.

(٤) ن . م جـ ٩ ص ١٧٥٠- ١٧٥١- ١٧٥٢.

(٥) ن. م جـ ٦ ص ١٠٤٣.

(٦) يقول العراقي عن الحديث الذي اكتفينا بايجاد معناه (الحديث بطوله لم أقف له على أصل وهو منكر) هامش الإحياء جـ ٧ ص ١١٩٣.

(٧) الغزالي- الاحياء جـ ٣ ص ٥٤٧.

نود القـول من كل هذا، أنه إذا عـرفنا أن الغـزالى كان يعتـذر عمـا في كتبـه من اتجاهات متـباينة أو اختلافات، بـكثرة مشاغلة التي لا تبيح له فـرصة مراجعتها، أمكننا افتـراض صحـة تفسيـر آخر، وهو انه كـان يعكس بتآليـفه ماعـاناه من قلق فكرى ظل يعاوده ويعـكس ظلاله على كتبـه، فيـرى الرأى ثم يعود إلى غيـره لاسيـما في كـتاب ضخم- وهو الأحياء- استغـراق منه وقتا طويـلا في الإعداد والكتابـة، مع الأخذ في الحسبان عادته التي لازمته في تدوين آرائه دون مراجعتها أو تنقيحها.

وكان الغـزالى يعبـر لنا بصوت عـال عن فكره المتأرجح بين المنهج العـقلى والمنهج النصى، فسجل بإخلأص مـحاولاته للبحث عن الحقيقة ولم يخفـها، إلى أن استقر في النهاية على البحث في الحديث من واقع صحيـحى البخارى ومسلم، فاذا ماتبين لنا أن آخر مااشتغل به النظر فيـهما ومات وهو مشـتغل بذلك[(١)]، عرفنا لما كـان الإمام قـريبا لقلب ابن تيميـة. ولكن هذا لم يمنعه من التنبيه على مـافي كتبه من نظريات ومعـتقدات مخالفة للكتاب والسنة[(٢)].

ولكننا- بما لدينا من آراء تضـمنها كـتاب الاحـياء- لا نستـطيع تأييد أحـد الأبحاث الحديثة التي تذهب إلـى تقرير بأن الغزالى «لم يهجر الفلـسفة» إلا ليتحـول إلى فلسفة أخـرى، لقد هجـر فلسفـة أرسطو وأتبـاعه اليـونانيين والمسلمين ليـتحـول إلى فلسفـة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة بعامة، وظل لهذه الأخيرة مخلصا حتى آخر عمره»[(٣)].

إن هذا الرأى- فضـلا عن أنه مخالف لفحـوى كتاب الإحيـاء الذي يمكن أن نعده المعبر شبه النهائى عن نظريات إمامنا- فان التعسف يبدو فيه واضحا. إن أبا حامد هاجم الفلاسفة وانتقدهم، وأظهر المآخذ في أوهامهم- كما يقرر هو نفسه- وكان موقفه من الفلسفة عن اقتناع تام بتـهافت أسسها[(٤)]. ثم اختـياره لطلب الحديث في أواخر عـمره تشير إلى نبذه لما سبق أعلنه من معتقدات لم تكن تعالج المسائل التي يبحث فيها.

---

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ٤٢.   (٢) ن م ١٤.

(٣) د . عبد الرحمن بدوي- الغزالي ومصادره اليونانية ص ٢٣٦ (مهرجان الغزالي).

(٤) ويرى كارادى فو إنها كانت معركة ضرورية.

لا يمكن القطع اذن بأنه تحول من فلسفة إلي أخـري، ولكن الأقرب إلى الصحة هو انه لم يسلم من التـأثير الفلسـفي، ولهذا كـان ينصح الشيخ أبو عـمرو بن الصـلاح- المحـدث المشهـور المتـوفى «٦٤٣هـ= ١٢٤٥م»- بأن يصـرف النظر عن كـتب الامـام المخـالفة لمنهج السلف، والمتضـمنة لآرائه المختلطة بالاصطلاحـات الفلسـفيـة، وينصح بالكف عن الحديث عن الغزالى «وأما الرجل فيسكت عنه، ويفوض أمره إلى الله»(١).

فإذا ما استطلعنا رأى ابن تيمية في مدى صـحة نسبة كتاب (المضمون..)، نراه بعد أن يذكر تكذيب بعـض العلماء ثبوته عنه، فـانه يذهب إلى أن «أهل الخبـرة به وبحاله، فيعلمون أن هذا كله كلامه، لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضا، ولكن كان هو وأمـثاله- كـما قـدمت- عصـريين لا يثبـتون عـلى قول ثابت، لأن عندهـم من الذكـاء والطلب ما يتشوفون به إلى طريقة خاصة الخلق»(٢).

إننا نجحف الإمام إذن، ونغض من شأنه لو قلنا إنه انتهى فيلسوفا، أن كل ما هنالك- فيما يبدو- أنه تأثر بالعوامل الثقافية الـتي أحيط بها كما قلنا، وحاول في كتابه «الإحياء» بعث العلوم الدينيـة أو كـمـا يفهم مـن اسم الكتاب، احـيائهـا. واستـمد عناصـر الفكر السنى من المصـادر التي وجـدها بين يديـه دون التثبـيت في صـحـة النقل. يقـول ابن الجـوزى «وذكر في كـتاب الاحـياء من الأحـاديث الموضـوعة ومـالا يصح غيـرقليل، وسبب ذلك قلة مـعرفتـه، فليتـه عرض تلك الاحاديث على من يعـرف، وإنما نقل نقل حاطب ليل»(٣). ومن العجب أن «ماكس مولر» في ترتيبه للكتب المقدسة في الشرق، وضع كتب الإحياء في المرتبة التـالية مباشرة للقرآن(٤) وهذا خطأ لم يفطن له مـولر. إنه لم ينتبه إلى الانتقادات التي وجهت إلى الغزالى من جهة، كما أنه لم يقدر مكانة السنة عند المسلمين من أهل السنة والجماعة والتي يرونها ممثلة في الصحيحين.

(١) ابن تيـمية- نقض المنطق ص ٥٥، ويقول ابن تيـمية عن هذه العبـارة أنه قرأها بخط ابن الصـلاح ثم يفسـره بأن (مقصوده انه لا يذكر بسوء).

(٢) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٥٥.

(٣) ابن الجوزي- المنتظم جـ ٩ ص ١٦٩.

(٤) Gazali, Carrs de Vaux P. 49/ 50

ونرى أن الامـام أبا حامد- كـشأن رواد الثـقافـة والمفكرين الأصلاء- اسـتطاع أن يتجاوز نطاق الدائرة التي أحاطته، وينطلق طالبا الحديث لاستكمال عناصر ثقافته، وهو في طريقه للبحث عن الحقيقة. ولكن كان العمر قارب النهاية..

وبقى أمـامنا كـأحـد الأدلة عـلى قـصـور القـدرات البـشـرية- مـهـمـا عظمت- واختصاص الأنبياء والرسل وحدهم بالعصمة، لانهم ينهلون من مشكاة الوحى.

وسنرى بعد قليل، كيف اسـتند ابن تيمية إلى هذه القاعدة ليبرهن على أن طريقهم وحده المؤدى إلى الحـقيقـة كاملة، ولا سبيل لمعرفتـه إلا صحيـح المنقول، الذي يؤيده صريح المعقول ولا يخالفه.

ومع ضـرورة الحذر في الاسـتناد إلى بعض تصـانيف الغـزالى المشكوك في صحـة نسبتها إليه، إلا أننا سنرى كيف عبر لنا فيـها عن بعض الاتجاهات السلفية، مثل خصومته للفلاسفة والباطنية الاسماعيلية، ومراجعته لآرائه السابقة عن علم الكلام ، ثم بحثه عن الحديث. إن ابن تيـمية يحاول اثبات أن كتـاب «الجام العوام..» هو التعبـير عن رجوع الإمام الغزالى إلى طريقة أهل الحديث[1].

وسنعرض في دراستنا للآراء المعارضـة والمؤيدة بين معاصـريه لنوضح مدى صـحة النقد الذي وجهه إليه شيوخ السلف- لا سيما ابن تيمية.

كذلك سنبحـث آراءه الصوفية وملامح منهـجه، وموقفه مـن صوفية عصـره، كما سنعقد مقارنة بين منحى الامام، والاتجاه السلف بعامة، ثم مع ابن تيمية بخاصة.

وفي النهاية سنعرض لأثر الغزالى في التصوف الفلسفى.

أولا: الغزالى بين المؤيدين والمعارضين:

أثار الغزالى بمكانتـه في العالم الإسلامى في عـصره صدى واسعـا واختلفت الآراء بين مؤيديه ومعارضـيه. ولا شك أن جانب التأييد قد طغى على الشخصيات المعاصره له، وبقى اسم الغزالى مدويا في الآفاق حتى الآن.

ولست أسـتطيع القـول بأن النقـد الموجـه للغـزالى يقلل من شـأنه، بل العكس، إن

---

(١) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٦٠.

الاهتمام بآرائه، ومحاولة تتبعها وعرضها، دليل على الاعتراف بمكانة هذه الشخصية في الفكر الاسلامى.

أما المعاصرون الذين أطلقوا عليه سهام النقد، فإنهم- كما أوردهم السبكى في «طبقات الشافعية» عبد الغفار الفارسى (٥٢٩هـ) والمازرى (٥٣٦هـ)، والطرطوشى (٥٢٠هـ). ثم جاء ابن الجوزى (٥٩٧ هـ) وابن رشد.

وسنعرض أولا لأبرز المسائل التي أثارها هؤلاء، ليتبين بعدها كيف كان طريق ابن تيمية بينهم وسطا، بحيث أظهر ما للإمام وماعليه، وكيف اتسم بطابع الاعتدال بين المؤيدين والمعارضين، فوصفه بتوافر «العلم الصحيح والعمل الصالح، والقصد الحسن»[1]. وستراه يجيز لأكثر مضمون كتاب «الإحياء»، ويسر لانتهاء الإمام بطلبه الحديث من كتابى صحيح البخارى ومسلم، ولهذا كان نقده لمصنفات الغزالى تستهدف تنقيتها مما يخالف مذهب السلف، وكأنه ينصح الراغب في قراءتها بأن يتسلح مقدما بمعرفة مافيها من مآخذ كلامية وفلسفية، واتجاهات مخالفة للكتاب والسنة وفهم السلف لهما.

وقد اعتمد السبكى في تأريخه لحياة إمامنا على ماذكره عبد الغفار المعاصر له، والذي ينقل لنا حياة الغزالى كشاهد عيان وثيق الصلة به، ويختم حديثه بقوله «والله تعالى يخصه بأنواع الكرامة في آخرته، كما خصه بفنون العلم في دنياه بمنه»[2].

وبحكم اتصال عبد الغفار بالإمام وزياراته له، فإن الرواية التي يذكرها السبكى نقلا عنه تعد من أصدق الروايات[3].

يقول إن الاعتراضات التي وجهت إلى الإمام ترجع إلى سببين: أولهما وقوعه في الأخطاء النحوية، والثانى استعماله لألفاظ فارسية في كتابه «كيمياء السعادة»، بما لايتفق

---

(١) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٥٥.

(٢) السبكى- طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١١٠.

(٣) يعد السبكي المدافع الاكبر عن الأشاعرة بعامة، والغزالي بخاصة. ولكننا نلاحظ على ايراد ماللغزالي وماعليه، ممايوثق النصوص التي أوردها.

مع الشرع وماقد يؤثر في عامة المسلمين ويضر بعقائدهم. ولئن كان أكثرهم ماذكره قد باح به مشايخ الطرق في صيغ رمزية، الا أن الضرر الناجم عنها يفوق الفائدة منها، لأنه يفتح باب الطعن للمارقين. وكان الأولى به ترك الإفصاح بذلك «وليس كل ماينفرد به ويتمشى لأحد تقديره ينبغي أن يظهره، بل أكثر الأشياء فيما يدرى ويطوى ولا يحكى، فعلى ذلك درج الأولون من السلف الصالحين»[1].

وقد دافع الغزالى عن نفسه بأنه كان قصد المعانى دون الالفاظ معترفا بأنه لم يمارس النحو. ويبدو أنه بتسمية كتاب «المضمون به على أهل غيره» المنسوب إليه، قصد إلى الخاصة دون العامة.

أما أبو عبد الله المازرى- الذي يصفه السبكى بأنه من أذكى المغاربة قريحة، وأحدهم ذهنا، لأنه تجرأ في شرح (البرهان) لإمام الحرمين- فإنه قد استدل على مذهب الغزالى وسيرته من استقراء أحواله من تلامذته وأصحابه، ولكنه لم يقرأ كتاب الإحياء.

ويتناول نقده ثلاث مسائل: الاولى، إن الكتاب يدور حول مذاهب الصوفية والفلاسفة، والثانية- إن الغزالى أعرف بالفقه منه بأصوله.

ويتحدث في المسألة الثالثة عن صلة الإمام بعلم الكلام، إذ أنه لم يتعمق فيه نظراً لأنه قرأ الفلسفة قبل الخوض في علم الكلام، فاكتسب جرأة على المعانى، لأن الفلاسفة لاتتقيد بالاحكام الشرعية، وليس لها أئمة تتبعها وتخشى مخالفتها، وإنما تخضع لتأملاتها، وتتقيد بما تمليه عليها خواطرها.

ويقول المازرى- نقلا عن بعض أصحاب الغزالى فإنه كان يعكف على رسائل أخوان الصفا. وكذلك يرى انه تأثر بابن سينا «ثم ذكر توهية أكثر مافي الإحياء من الاحاديث»[2].

وعاب الطرطوشى على الغزالى انسلاخه من صفوف العلماء، وانخراطه في سلك

---

(١) السبكي- طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١١٠.

(٢) ن . م صفحة ١٢٢.

العمال- أي الصوفية- لأنه قبل هذا الانتقال، كان عالما من أهل العقل والفهم، متعدد المواهب، فسوغ لنفسه هجر العلوم وأهلها، فجذبته الخواطر ووساوس الشيطان، وضمن كتاب الاحياء رموز الصوفية وعلوم الاحوال وشحنه بالموضوعات[1].

ويتصدى السبكى مدافعا عن الغزالي بحرارة، ويرجع السبب الذي دفع بالمازرى إلى مهاجمة حجة الإسلام إلى تعصبه للأشعرى، وما يعتقده من ضرورة التمسك بأقوال شيخ الأشاعرة بحذافيره دون الحيد عنها أو مخالفتها، وقد خالف الغزالى أبا الحسن في مسائل من علم الكلام، فلم يغفر له المازرى ذلك.

ويرى صاحب «طبقات الشافعية» ان الغزالي ليس متعمقا في علم الكلام كشأنه في باقى العلوم. وأنه بدأ بعلم الأصوال ثم الفلسفة لا العكس لم يتجرأ على المعانى إلا من حيث دله الشرع على ذلك. أما المصادر التي اعتمد عليها في كتابه عن التصوف، فهى ليست مستمدة من تصانيف التوحيد- كمايرى المازرى- إذ أن مصادرها الحقيقية هي قوت القلوب لأبى طالب المكى والرسالة القشيرية. ولم يعتمد أبو حامد على أحد في تعلم الفلسفة، وإذا كان قد كفر ابن سينا ونادى على كافة الفلاسفة بالكفر، فكيف يقتدى بأحدهم

وأقر السبكى بضعف بعض الاحاديث التي تضمنها كتاب الإحياء لأن الغزالى لم يتعمق في علوم الحديث، وقد نقل الاخبار والآثار عمن سبقه من الصوفية والفقهاء[2].

أما النقد العنيف الذي وجه للغزالى موقفه من المنطق اليونانى. يقول القاضى أبو بكر بن العربي «وكان من ترجم عن الفلاسفة ترتيب الأدلة الذي سموه حد المنطق قد ضرب فيه الأمثلة الهندسية والطبائعية والإلهية ليتدرب القارىء بذكرها، ويأنس بتكرارها، ويطمح إلى مطالعتها ويتشرف ويستعد لاعتقادها حتى يعلمها»[3].

إن قيام الغزالى بمزج المنطق الأرسطاليسى بعلوم المسلمين هو الذي أدي بمعارضة

---

(١) السبكي- طبقات الشافعية جـ ٤ ص ١٢٤.

(٢) ن . م ٢٧.

(٣) أبو بكر بن العربي- العواصم من القواصم ص ٨٦.

الفقهاء الشديدة له، لأنه «اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين»[١].

ويبدو أن الاتجاه العام نحو الغزالى في عصره كان مجمعا عن كراهية اتجاهه إلي التصوف، وربما يعبر لنا أبو بكر بن العربى عن هذا الاتجاه بمثل قوله «وكان أبو حامد تاجا في هامة الليالى، وعقدا في لبة المعالى، حتى أوغل في التصوف وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة، وحادفي أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق، فكان علماء بغداد يقولون لقد أصابت الإسلام فيه عين»[٢]..

كذلك يظهر نقد أبى بكر للغزالى بصفة خاصة أثناء المحاورة التي دارت بينهما[٣]. وكان الإمام يرى، كما هو معروف عنه، ان القلب إذا تخلص من علاقة البدن المحسوس انكشفت له الحقائق، فالقلب «جوهر صقيل مستعد لتجلى المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب.. لكنه بتراكم الآفات عليه يصدأ حتى لا ينجلى فيه شيء أو ينجلى معلوم دون معلوم بحسب مواراة الحجاب له»[٤].

ويرد الحافظ أبو بكر بن العربى على أبي حامد مستشهدا بأفعال النبى صلى الله عليه وسلم وأقواله، حيث لم يقطع علائقه بالخالق وكان يقول «إنه ليغان على قلبى فأتوب مائة مرة، فكيف يصح أن يدعى عاقل– فكيف عالم– قلبا لا يدركه غين، ولاتتطرق اليه غفلة حتى يترقى إلى حالة الفناء حتى يفني عن نفسه فلا يرى أهلا ولاحالا؟»[٥].

---

(١) د. النشار – مناهج البحث .. ص ٧٦ .

(٢) أبو بكر بن العربي– العواصم من القواصم ص ٨١– ٨٢.

(٣) يقول (ولقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي حين لقائي له بمدرسة السلام في جمادي الآخرة سنة تسعين وأربعمائة وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين.. فقرأت عليه جملة من كتبه وسمعت كتابه الذي سماه الاحياء لعلوم الدين سألته سؤال المسترشد عن عقيدته.. لاقف من سر تلك الرموز التي أومأ اليها.. الخ) صفحة ٢٠.

(٤) ن . م ٢٠– ٢١.   (٥) ن . م ٢٧.

ويرى ابن العربى أن من الخطأ القول بأن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات «إنما الباري يخلق في القلب ادراك العلوم ابتداء ويرتبه»[1] ويذهب إلى استحالة تجرد النفس والقلب عن علائق المحسوسات أثناء الحياة وفي «أن يكون ذلك إذا مات»[2].

وقد حاول أحد الباحثين المحدثين في تحليله لاعترافات الغزالى أن يثبت أن الامام لم يكن مخلصا في دعواه الالتجاء إلى الطريق الصوفى، وانما كان يبحث عن استكمال أبهة المنصب والجاه والمكانة الاجتماعية، إذ أنه يعترف بأن الخلوة لم تصف له[3]. وقد خرج الدكتور البقري من دراسته إلى القول بأن اعترافات الغزالي ليست مطابقة لواقع حياته[4].

ولو شئنا تأييد باحثنا لقدمنا دليلا جديدا لم يسقه في دراسته، وهو أن نظام الملك نفسه– كما يذكر ابن كثير– كان محبا للصوفية معظما لهم[5].

إن الدكتور البقرى كال الضربات العنيفة للغزالى لكى يثبت أن اعترافاته في كتاب «المنقذ من الضلال» تتسم بطابع الصورية، ولا تتصل أساسا بحياته الواقعية، أو منهجه الفكرى. وهو يحاول إثبات أن التجائه للتصوف كمنهج لم يكن في حقيقة الأمر إلا نزوعا نحو إرضاء العامة، بعد أن كسب رضى الخاصة– أو الدولة بمعنى أدق– فرأى استكمال هذا التأييد، والارتقاء بمركزه الاجتماعى والثقافى المرموق، ليصبح مجدد الدين على رأس المائة الخامسة.

على أن إمعان النظر في كتاب الإحياء يفيدنا في التوصل إلي تجارب الإمام الشخصية، ومعاناته الحقيقية، وإخلاصه في دعواه.

ثم أن بحثنا لم يأت بجديد لأن النتيجة التي استخلصها من بحثه مطروقة منذ عصر

---

(١) ن .م ٣٢.

(٢) ن .م ٢٧.

(٣) الدكتور البقري– اعترافات الغزالي ص ١٢٠– ١٢١.

(٤) ن . م ١٥٨.

(٥) ابن كثير– البداية والنهاية جـ ١٢ ص ١٤٩.

الغزالى، وهاكم عبد الغفار الفارسى معاصره، ويصرح بأنه لم يصدق أيضا في أول — الامر التغييرات التى طرأت على شخصية صاحبه الغزالى، وظن أنه يتكلف التصوف، لأنه عرفه في سابق أيامه– أي قبل سلوكه طريق الصوفية– شخصا متكبرا، مصابا بالغرور لمواهبة العقلية المتعددة، مستعليا على الناس مستخفا بهم، ينظر إليهم بعين الازدراء. الا أنه بعد البحث والتنقيب، اتضح له صدق الامام في كل التغييرات التى طرأت على حياته، وسجله في كتاب «المنقذ» «وصار ماكنا نظن به تحرشا وتخلقا طبعاً وتحققاً، وان ذلك أثر السعادة المقدرة له من الله»[1].

وسيظهر لنا، بعد قليل، أن ابن تيمية حفظ للغزالى مكانته، وأعطاه حقه من حيث التقدير والإعزاز، ولم يتجن عليه حينما ذهب إلى القول بأن من مصادره في التصوف رسائل إخوان الصفا، بالإضافة إلى ضعفه في الحديث.

وجاء الذهبى بعده فوصف إمامنا بأنه «ولم يكن له علم بالآثار، ولا خبرة بالسنن النبوية»[2]. كما أنه يرى أن الغزالى أدمن النظر في رسائل أخوان الصفا، وهي كفيلة بأن تؤدى إلى التهلكة، لولا تفرد الإمام بالذكاء، واتسامه بالإخلاص، وهما الصفتان اللتان أنقذتا الغزالى من التلف والتهلكة.

ثانيا: الغزالى الصوفي:

رأينا كيف كان المضمون الروحى عند أصحاب القرون الثلاثة الاولى ومن تمسك بطريقتهم في قواعد السلوك، وليد نظرة عميقة للكتاب والسنة، ولم يضعوا نصب أعينهم محاول الكشف، أو الوصول إلى الله عن طريق المعراج الروحى، ولم يتكلفوا مخاطبة الناس بأسلوب الرموز والاشارات، ولكنهم كانوا حريصين على تحقيق كل ماهو حق وخير، لأنهم فهموا أن المقصود هو «أن يكون الدين كله لله، وتكون كلمة الله هى العليا»[3].

(١) السبكي– طبقات الشافعية جـ ٤ص ١٠٩.
(٢) الذهبى – سيز أعلام النبلاء مجلد ١٢ قسم ١ ورقة ٧٦ .
(٣) ابن تيمية – التصوف ص ٤٩٧ .

فاذا ماعبرنا بلغة ابن خلدون(٤)– الذي تقيد فيها بأسلوب المتصوفة– عن مراحل التصوف، فإن السابقين عرفوا المجاهدة، ولكنهم لم يعرفوا الكشف، لأنهم عرفوا المجاهدة مرادفة لمعنى التقوى. كذلك سلكوا طريق مجاهدة الاستقامة، وهي في اصطلاحهم «تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقا جلية(٢).

ويرى ابن خلدون أن المجاهدة بالمعنى الأول فرض عين على كل مكلف(٣). أما المجاهدة الثانية– مجاهدة الاستقامة– فهي «مشروعة في حق الامة، فرض عين في حق الأنبياء صلوات الله عليهم»(٤).

أما النوع الثالث من المجاهدة– أي مجاهدة الكشف والإطلاع– فان ابن خلدون يراها محظورة حظر الكراهية أو تزيد(٥).

والذي دعانا إلى الاستشهاد بهذه الفقرات، هو أن صاحب كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل» تقيد في تقسيمه التصوف إلى علمي المعاملة والمكاشفة بالتقسيم الذي سبقه إليه الغزالي.

ولننظر الآن إلى تعريف الامام للتصوف:

يقول الغزالي في أحد تعاريفه له، إن التصوف هو عبارة «عن تجرد القلب لله تعالى، واستحقار ماسوى الله، وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح»(٦)، وقد أتى بهذا

---

(٤) يرجح الاستاذ محمود بن ثابت الطنجي صحة نسبة كتاب (شفاء السائل لتهذيب المسائل) إلى عبد الرحمن بن خلدون صاحب المقدمة. ولكن الدكتور علي عبد الواحد وافي يرى أن الكتاب لعم والد مؤلف المقدمة.

وعلى أية حال، فان مضمون الكتاب يعد بمثابة مرجع هام للموقف الناقد لبعض مظاهر التصوف لاسيما في مراحله المتأخرة.

(ينظر مقدمة الاستاذ الطنجي لمقدمة الكتاب المذكور، وكتاب عبد الرحمن ابن خلدون) للدكتور وافى من ص ٢٨٠ الى ٢٨٨ ط أبريل ١٩٦٢ سلسلة أعلام العرب (٤).

(٢) ابن خلدون– شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٤٧.

(٣) ن. م ٤٩. (٤) ن. م ٥٠. (٥) ن. م ٥٠.

(٦) الغزالي– الإحياء جـ ٦ ص ١٠٨٩.

التعريف في مجال حديثه عن النية وضرورة حضور القلب في الاعمال.

ولكنه في مدخل كتابه «الاحياء» يستخدم التصوف مرادفاً لعلم الآخرة فيقول «لأن العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة ينقسم إلى علم المعاملة وعلم المكاشفة»[١]. ثم يعود إلى تفسير علم المعاملة بأنه «علم أحوال القلب»[٢]، كما يطلق عليه أيضا «علم العلل الباطنة وعلاجها»[٣].

وكلا المعنيين يتفقان صراحة مع تعريفه للتصوف الذي مر بنا: وينصرف إلى مدلول أخلاقى.

أما علم المكاشفة، فينبغى به «أن يرتفع الغطاء حتى يتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه»[٤].

ويقول ابن تيمية «لكنه يأخذ من كلام الصوفية في الغالب مايتعلق بالأعمال والأخلاق والزهد والرياضة والعبادة، وهي التي يسميها علوم المعاملة، وأما التي يسميها علوم المكاشفة ويرمز إليها في الإحياء وغيره، ففيها يستمد من كلام المتفلسفة وغيرهم»[٥].

فاذا عدنا مرة أخرى لنستطلع رأى صاحب كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، ورأيناه يتبع تقسيم الغزالى في إطلاقه اسم علم المعاملة على أحكام المجاهدات والرياضة، ويبدى موافقته على الغرض منه مادام مطلوب السالك النجاة فقط بالوقوف عند حدود الله في أعماله الباطنة والظاهرة[٦].

ولكننا نلتقى بكراهيته الفكرة المكاشفة فهى «محظورة حظر الكراهية أو تزيد»[٧]، لأنها اذا كانت تعنى الإطلاع على العالم الروحانى فانها فطرة الأنبياء والرسل وحدهم،

---

(١) ن. م جـ ١ ص ٥.
(٢) ن. م ٣٦.
(٣) ن. م ٦٦.
(٤) ن. م ٣٥.
(٥) ابن تيمية– شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٨.
(٦) ابن خلدون– شفاء السائل.. ص ٥٤.
(٧) ن. م ٥٠.

حيث خلق الله فيهم المقدرة علي سلوك الطريق اليه هداية والهاما دون صعوبة أو مشقة يلقونها.

وعلى هذا الاساس و فلابد أن نفرق بين النبي وبين حال «المسكين الذي ليست له هذه الفطرة المشاهدة، من فطرته ولا من جبلته، والعوائق عنها مكتنفة به،فهو يرتقي بالتلف الي شيء من هذا الكشف وطلبه، ولو كان دون مراتب الأنبياء صلوات الله عليهم مرتقى صعباً وخطرا عظيما»[1].

من هذا نرى أن الغزالى- ان لم يكن قد خط طريقا جديدا للتصوف- فانه على الاقل قد أشاد به، وشجع على اجتيازه، فأصبح هدفا لنقد شيوخ السلفيين، لأن الطريق الذي عرفه المسلمون الأوائل كان قاصرا علي التقرب إلى الله بالنوافل.

وفي حديث الغزالى عن انكشاف الحقائق للقلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس يرى ان «هذه أمورلا تدرك إلابالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم»[2]. ولكن القاضى المحدث أبا بكر بن العربى يختلف معه اختلافا شديدا في هذه العبارة ويتساءل «وأى نفس تكون ذلك، أو أى قلب؟ والنبى عليه السلام لم يرد الصحابة إلى مازعموا من الطريقة وانما ردهم إلي ألفاظ القرآن، وماكان معهم عليه حتى استأثر الله به- وأما قوله- إن ذلك ينال بالتجربة معهم والصحبة لهم، فان التعرض للتجربة انما يكون في الممكن فيحك مايمكن في مدق التجربة، وأما الذي يثبت بدليل ولا سبقت به عادة، فكيف يتعرض له بتجربة والصحابة لم يسلكوا طريقه ولانظروا تحقيقه؟»[3].

ان مكمن الخطر في نظرية المكاشفة، هي انها شجعت التصوف الفلسفى بعد الغزالى على التطرف والغلودون حرج، بدعوى انها حصلت بطريق الكشف والمشاهدة»[4]، فحولوا بذلك المعاني الصريحة الواضحة التي استهدفها الكتاب والسنة

---

(١) ن. م ٥٢.
(٢) أبو بكر بن العربي- العواصم من القواصم ص ٢٠.
(٣) أبو بكر بن العربي - العواصم من القواصم ص ٢٧- ٢٨.
(٤) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ٢٠.

إلى معانى فلسفية.

ولما كان الغزالى قد أقام دعائم التصوف السنى وأحرز للتصوف مكانة بارزة في التراث الإسلامى، حتى أصبح الشيوخ يتحرزون من نقده لأن «حرمته عند المسلمين ليس مثل حرمة من لم يدخل في الفقه والتصوف دخوله»[1]، فإن النظريات المنحرفة من صوفية الفلاسفة تشبهوا به، وسلكوا طريقة في التعبير عن معاينتهم «بألفاظ الأنبياء والمرسلين»[2]، وبذلك بدعوى متابعتهم لحجة الإسلام.

وبينما أقام الغزالى نفسه لمحاربة الباطنية واستئصال شأفتهم لأن دعوتهم «لم يفتتحها منتسب إلى ملة، ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة، فان مساقها ينقاد إلى الإنسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين[3] فإن التيار المنحرف للتصوف قد تشجع بعد أن فتح الإمام الباب علي مصراعية بدعوى الكشف والاطلاع، فأدخل فلاسفة التصوف، وأرباب التجلى أصحاب الحضرات في الفكر الإسلامى سموم الاصطلاحات الفلسفية والتعبيرات الرمزية، أى انهم ادوا إلى نفس الوسائل التي اتبعها أصحاب رسائل أخوان الصفا- وهم من الاسماعيلية الباطنية- الذي كان الغزالى عدوهم اللدود، وخصمهم العنيد.

يقول ابن تيمية «ذكر الكاشفون لأسرار القرامطة والهاتكون لإسنادهم كالقاضى أبى« بكر بن الطيب، والقاضى أبي يعلى، وطوائف كثيرة ماوجدنا مصداقه في كتب القرامطة، من أنهم وضعوا لأنفسهم اصطلاحات روجوها على المسلمين، ومقصودهم بها مقصود الفلاسفة الصابئين والمجوس الثنوية»[4].

ويذهب إلى أن استخدام الغزالى للاصطلاحات الفلسفية هو الذي شجع ابن عربى على تدعيم نظرية وحدة الوجود[5].

ولكن شيخنا السلفى- اعتقادا منه بأن «الحق يجب اتباعه من كل أحد، والباطل

(١) ن. م ٤٢.

(٢) ن. م ١٣.

(٣) الغزالي- فضائح الباطنية ص ١٨.

(٤) ابن تيمية- بغية المرتاد.. ص ١١.

(٥) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠

يجب رده على كل أحد»[1]، أبان عن تأثر الإمام الغزالى بالفلسفة، ومحاولته التعبير عن نظرياته الصوفية باصطلاحاتهم وكأنها اشارات شيوخ المتصوفة، ورأى من الضرورى التنبيه على مافي مثل كتاب «مشكاة الانوار» أو غيره أنه قد «روى أنه رجع عن ذلك كله»[2].

بهذه الروح، نظر شيخنا السلفى إلى كتاب «الإحياء»، الذي تضمن مذهب الغزالى في التصوف والاخلاق. ولما لم يجد مجالا لنقده في مذهبه الاخلاقى، صرح بأن الكتاب يتضمن «من العبادات والأدب ماهو موافق للكتاب والسنة، وما هو أكثر مما يرد منه»[3]. وتوجه بمعارضته الحقيقة للآراء الصوفية في هذا الكتاب، التي حذى فيها حذو الفلاسفة، وهي التى «تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد، فاذا ذكر معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدوا للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين»[4].

ويظهر لنا أن الغزالى باستخدامه للأساليب الفلسفية في التعبير عن آرائه، لم يكن استخداما قويا وليد التأثر فحسب، ولكن الإمام كان مقتنعا بصحة هذه الطريقة فيقول في عرضه للحدود المفصلة «وقد أوردناها– يعنى معانى الاسماء التي أطلقها الفلاسفة– في كتاب تهافت الفلاسفة، إذ لم يكن مناظرتهم الا بلغتهم، وعلى حكم اصطلاحهم، واذا لم يفهم ماأورده لا يمكن مناظرتهم، فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها في الالهيات والطبيعيات..»[5].

ولكن الذي يأخذه عليه ابن تيمية هو أن اتباع هذه الوسيلة تؤدى الى الباس الفلسفة ثوب الإسلام في عملية مزج تأباه طبيعة كل منهما. وقد انتهى الأمر بالغزالى الى استخدام اصطلاحات الفلاسفة، فصار مقلدا لهم بحسن نية. والحقيقة انهم يريدون إنزال كلام الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه «على ماوضعوه من اللغة والاصطلاح»[6].

---

(١) بغية المرتاد ص ١٢٤.
(٢) ن. م ١٤.
(٣) كتاب السلوك ص ٥٥٢.
(٤) ن. م والصفحة.
(٥) الغزالي– معيار العلم ص ١٨٢.
(٦) ابن تيمية– بغية المرتاد .. ص٢٠.

فإذا كان عماد الإسلام هو الكتاب والسنة، فإنه ينبغى أن يكون مدار الحفظ والفهم والشرح عليهما وحدهما، فلا يجوز «تقديم علم أحد وقوله على علم الرسول صلي الله عليه وسلم وقوله، ولا يستجيز أحد أن يسلط عليهما التأويلات العقلية»(١).

وينقد شيخنا النصوص التي يحاول الغزالي بخاصة، والصوفية بعامة، التمسك بها في دعوى العلوم السرية، لأن السنة أفاضت في شرح النصوص وتبيان الشريعة في كافة الجوانب «فالعقل والدين يقتضيان أن جانب النبوة والرسالة أحق بكل تحقيق وعلم ومعرفة واحاطه بأسرار الأمور وبواطنها»(٢).

وينبه أبن تيمية إلى الأصول الشيعية في دعوى السرية عند الصوفية حيث ادعوا كذبا على علي بن أبي طالب تلقيه لعلم خصه به الرسول صلى الله عليه وسلم «وهذا أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، فينسب ذلك إليه ليجعلوه ميراثا عن أهل البيت»(٣).

ولئن ثبت صحة بعض الاقوال للصحابة عن النبى عن «ذكر بعض خفى العلم»(٤)، ولم يفصحوا عنها، فكيف يزعم الصوفية انهم عرفوها بينما هى من الاسرار؟ كيف يسمحون لأنفسهم بالتأويلات المنحرفة عن الكتاب والسنة تحت ستار الكشف والمشاهدة؟. إنهم يدعون كذبا وبهتانا انهم «منحوا من حقائق العبادات، وخالص الديانات، مالم يمنح الصدر الاول»(٥).

---

(١) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٧٥- ٧٦.

(٢) ن. م ٧١.

(٣) بغية المرتاد.. ص ٥٩.

(٤) نقض المنطق ص ٧١.

(٥) بغية المرتاد ص ٥٩.

ومن أوضح الامثلة على ذلك، رسائل اخوان الصفـا، التى ظن البعض أن مضمونها منقول عن جعفر الصادق، بينما الحقيقة انها «أصل مذهب القرامطة الفلاسفة».. فإنه لانزاع بين العقلاء أن رسائل إخوان الصفا انما صنفت بعد المائة الثالثة، وفي دولة بنى بويه قريبا من بناء القاهرة»[1].

نعم، إن هناك غيبيات يقرها المسلمون، ولكنهم لا يحتاجون إلى معرفتها بواسطة أصحاب أخوان الصفا أو أرسطو وذويه- وهي مصادر التصوف المصطبغ بالفلسفة- لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بعث ليخبرهم عن الغيب «وفي القرآن من الاخبار عن الغيب من الملائكة والجن والجنة والنار مالا يخفى على أحد»[2].

ولكن ينبغى الإشارة إلى إعادة الغزالى النظر في استخدامه للتأويل ويبدو أنه تراجع عن هذا المنهج، بعد أن بدأ في طلب الحديث واستخدام المنهج السلفى. يقول إمامنا في «الاحياء» «فان الألفاظ اذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع.. فان مايسبق منه إلي الفهم لا يوثق به»[3].

ثالثا: الغزالى وصوفية عصره:

حقا إن امامنا اختار منهج التصوف وفضله في كتابه «المنقد من الضلال» عن باقى الطرق المؤدية إلى الحقيقة التي كان يبحث عنها، ثم عظم من شأن الصوفية، فوصفهم بأنهم «المثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلي الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا»[4]، إلا أن له نظريات نقدية للصوفية المخالفين للمنهج السليم.

---

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ٥٩.

(٢) ن.م ٢١.

(٣) الغزالي- إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٦٢.

(٤) الغزالي- المنقذ من الضلال ص ١١١.

من هؤلاء، أصحاب دعاوى الشطح الذين يقسمهم إلى صنفين:

أحدهما، المتشبهون بالحلاج، الذين ينتهون إلى دعوى الاتحاد ويعبرون بكلمات زخرفوها وخبطوا بها خبط عشواء. وكما يحاولون الاستشهاد بعبارات البسطامى المعروفة مثل «سبحانى، سبحانى»، ويفسرها الغزالى بأنها من قبيل ترديد الآيات القرآنية «إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى». فربما كان أبو يزيد يرتل مثله، ويردده في نفسه. وأما الاستناد إلى مثل عباراته الانفه الذكر، فان ضرره عظيم، لا سيما اذا تذرع قائلوه بذريعة العشق لله، والوصول المسقط للعبادات.

ويقسو إمامنا على المدعي لإسقاط الأعمال، فيرى أن «من نطق بشيء منه فقتله أفضل في دين الله من إحياء عشرة»[1]. ويردد معنى هذه العبارة في كتاب آخر مستكملا إياها بقوله «اذ ضرره في الدين أعظم، وينفخ به باب من الإباحة لا ينسد»[2].

وقد استقبل ابن تيمية هذا الرأى من الغزالى بسرور بالغ وأشاد به كأحد الحجج التي يستند اليها في محاربته لهذا الفريق من الصوفية[3].

أما الصنف الثانى الذى استهدف لغضب الإمام، فهم أصحاب الشطحات، المعبرون عنها بكلمات غير مفهومة، مطنطنين بعبارات مطاطة لا تعبر عن شئ «لا فائدة لهذا الجنس من الكلام، إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان»[4].

---

(١) الغزالي – احياء علوم الدين جـ١ ص ٦١، وينظر أيضا جـ ١١ ص ٢٠٥٢.

(٢) الغزالي – فيصل التفرقة.. ص ١٧.

(٣) ابن تيمية – نقض المنطق ص ١٤٢.

(٤) الغزالي – احياء .. جـ ١ ص ٦١.

كذلك يفصح لنا الغزالى عن رفضه لأحوال أغلب الصوفية في عصره بمثل هذه العبارات الموجزة، اذ يقول «المتصوفة. وما أغلب الغرور عليهم. والمغترون منهم فرق كثيرة»[1]..

ولابد أن نكرر هنا ماسبق الاشارة اليه، وهو الغضب الشديد الذي يصبه الغزالى على مذهب الحلول، فيصفه تارة بأن «اعتقاده خطأ محض وسفاهة صرفه»[2]. كذلك يستخدم ألفاظ الحلول والاتحاد والوصول كمترادفات متفقة المذاهب والأهداف، ويصفها كلها بالخطأ[3].

ويتعقبهم أيضا في كتابه «ميزان العمل»، ويضعهم في مرتبة واحدة مع النصارى القائلين باتحاد اللاهوت والناسوت، ويعلق على ذلك بقوله ﴿**تعالى الله عن قول الظالمين علوا كبيرا**﴾[4]

(١) ن. م جـ ١١ ص ٢٠٥٠.

(٢) الغزالي- معراج السالكين ص ٧١.

(٣) الغزالي- المنقذ من الضلال ص ١٣١.

(٤) الغزالي- ميزان العمل ص ٢٠٧

رابعا: آراء الغزالى الصوفية في نظر شيوخ السلف:

ان مايساعدنا على تفهم موقف شيوخ المدرسة السلفية من الإمام، هو العرض الذي سقناه عن اختلاف الآراء بين الباحثين حول الأزمة النفسية التي مر بها الغزالى، ونقل لنا تجربتها في كتابة «المنقذ». وسنجد أن ابن تيمية أنصف الإمام أبا حامد، فأثنى على ماوجده متفقا مع المنهج السلفى، وان لم يغض الطرف عن بعض الاراء الأخرى التي لم يرد نقدها، وبيان خطئها.

إن شيخنا يؤيد فيما ذهب اليه «المنقذ» من عثوره على لازمته الروحية في الطريق الصوفى، أو بمعنى أدق، عن طريق المشاهدات التى تحدث للصوفية، فإنهم بهذه الوسيلة يتأكد لهم صدق ماأخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن المخاطبات والمشاهدات التي تحصل للأنبياء أكثر شمولا واتساعا، وأعمق تأثيراً من تلك التي تتحقق للأولياء. وكما أن لكل علم وفن رواد أوائل، يصبح الانبياء رواد طريق المكاشفات.

أما الأمثلة التي يضربها شيخنا السلفى على ذلك فكثير:

ان دارس الطب يكتشف المزيد عن بقراط، ومن نظر في النحو يلجأ إلى كلام الخليل بن أحمد وسيبويه، والناظر في علوم الدين يرى أولا كلام أئمة السلف، والسالك طريق الزهد والعبادة يتتبع سيرة زاد السلف وعباداتهم، والوالى لأمور الناس ينظر إلى سيرة العمرين وهكذا، «إذا رأي كلام متكلم في ذلك العلم، ورآه يحقق ماعنده ويأتى بزيادات لا يستطيعها، فإنه يعلم بما رآه من فريد تحقيقه لما شاركه في أصل معرفته، أنه أعلم منه بما وراء ذلك»[1].

ولكن هذه القاعدة العامة التي يضعها ابن تيمية لاثبات صدق الغزالى وإخلاصه في انكشافات الحقائق له في معراجه الصوفى، إلا أن هذا الطريق وحده لا يؤدى إلى الحقائق كلها- ولا حتى أكثرها- مثل التي انفرد بها الرسول صلى الله عليه وسلم. إن الطريق لمعرفتها هو الخبر عن طريق الرسول نفسه. بل إن الأنبياء من حيث تفردهم

---

(١) ابن تيمية- شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٥.

بإبلاغ الرسالات سواء، وينبغي الإيمان بكل ماجاءوا به، لأنهم معصومون ﴿**قولوا آمنا بالله ومآأنزل إلينا ومآأنزل إلي إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى ومآأوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون**﴾ البقرة ١٣٦.

ثم يجد له العذر لأنه لم ينشأ «بين من كان يعرف طريقة هؤلاء، ولا تلقى عن هذه الطبقة، ولا كان خبيرا بطريقة الصحابة والتابعين»[١] ومعنى هذا القول، أن الشيخ السلفي تنبه إلى تأثير عوامل البيئة الثقافية في تكوين الشخصية.

ويجدر بنا ألا تمر هذه العبارة دون التثبت من صحتها. فالحق أنه فضلا عن إقرار الغزالي بأنه مزجى البضاعة في الحديث- وهو ماأقر به للقاضي المحدث أبي بكر العربي[٢]- فإن كتاب الإحياء تضمن فعلا كثيرا من الأحاديث الضعيفة باتفاق أهل الحديث.

وإذا تأملنا تصانيف الغزالي الاخرى- السابقة على كتاب «إحياء علوم الدين»، فاننا قلما نعثر على أحاديث، لأن الصبغة الغالبة على أسلوب الإمام، هي مزيج من التعبيرات الكلامية والفلسفية، مع استخدام اصطلاحات العلوم المتنوعة التي خصت عباراته وعكست ثقافاته. وجاءت أغلب مؤلفاته خالية من الحديث.

ومن الشواهد التي تعد قاطعة في هذا الصدد، إنه في تقسيمه للعلوم إلى طبيعية ورياضية وسياسية وإلهية- متأثرا بالتقسيم الفلسفي- نصح أيضا باتقان الفقه والحديث، ولم يشر إلى كتب الصحاح المعتمدة لدى أهل السنة والجماعة، وإنما أحال إلى «أحكام الأحاديث التي جمعها الزيدوني»[٣]. قال هذا كتابه «معراج السالكين» الذي يبدو انه ألفه قبل الإحياء، والا لأشار إلى الصحيحين كما فعل في الثاني.

وقد استطاع الغزالي بعد كفاحه العلمي الطويل التأكد من أن طريق الصوفية لايكفي وحده للوصول إلي تحقيق هدفه، وطلب في أواخر عمره الهدى عن طريق

---

(١) ن. م ١٢٢.

(٢) أبو بكر بن العربي- العواصم من القواصم ص ٩.

(٣) الغزالي- معراج السالكين ص ٥٦ (مجموعة اللاليء).

الآثار النبوية، فاتجه إلي الاشتغال بالحديث يتلقاه من الصحيحين. وربما ذلك شاهدا على أنه اتجه إلى إعادة النظر فيما حوته كتبه من تعريفه للنبوة بأنها «انفتاح قوة أخرى فوق العقل»[1]، لأن هذا التعريف- كما يري ابن تيمية- هو من جنس نظرية الفلاسفة عن الفيض الدائم من العقل الفعال.

أما فكرة الفيض نفسها لدى شيخنا السلفى، فانه يعطيها معنى جديدا. فالفيض الصحيح عنده يحدث- لا عن طريق العقل الفعال- ولكن في القلوب بسبب استعداد أصحابها «فأى عبد كان استعداده أتم، كان الفيض عليه أتم»[2].

ولكنه يدعو ضرورة الحرص على أداء الفروض الدينية، والتمسك بالأثر، وهى طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان- فإن الانصراف عن هذا الطريق هو الذي أدى بالغزالى إلى فكرته عن النور الإلهى الذي يدرك بواسطته المكاشفون الحقائق[3].

ولعل ابن تيمية هنا يتابع نفس الرأى الذي ذهب إليه الحافظ أبو بكر ابن العربى- المعاصر للغزالى وأحد تلامذته- فأنه تناول بالتفنيد نظريتى صفاء القلب والنور. أما صفاء القلب فلا «ينكر أحد من الاسلاميين- لا من الفقهاء ولا من المتكلمين- أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعى إنما المستنكر صفاء يوجب تجلي العلوم فيه بذاته إذ هو مقابل له في أصل الخلقه، وإنما الحق أن القلب بمداومة الطاعات والفكرة في ملكوت الارض والسموات يكون من إدامة المعرفة علما على النجاة، يكون عمارة للبدنبالطاعات»[4].

ولا ينكر أبو بكر بن العربى فكرة النور لأن الشريعة تؤيدها. ان تنوير القلوب أمر شرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه «اللهم اجعل في قلبى نورا

---

(١) ابن تيمية- شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٨.
(٢) ن. م والصفحة.
(٣) ويرى ابن تيمية أن النظرية التي أوردها الغزالي في كتابه (المضمون به على غير أهله) هي نفسها قول الفلاسفة، مع تغيير عباراتهم.
(٤) أبو بكر بن العربي- العواصم.. ص ١٤.

وفي نفسي نوراً وفي لساني نوراً وفي بصري نورا .. الخ.

أما الحديث الذي يستشهد به الصوفية «عن عبد الله بن عمرو أن الله خلق الخلق في ظلمة فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله» فيذهب ابن العربي إلي أنه حسن الاسناد، وقد رواه الترمذي، ولكنه لم يبلغ درج الصحة[1].

ولكنه يعود فيطبقه مع الآية «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا- النحل- ٧٨»، فالمراد بالحديث إذن أن الله تعالى خلقهم في ظلمة- لا من ظلمة- ويقول «المعنى خلقهم جهالا وضرب الجهل مثلا للظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره فاستنار به من هداه هو عبارة عن العلم الذي يخلقه الله لمن يشاء والقبول الذي يهبه لمن يريد»[2].

وفي مناظراته للغزالي في قول الثاني إن القلب جوهر صقيل مستعد لتجلي المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب[3]، يرى أن القلب ليس إلاّ أحد أعضاء البدن كاليد، فهما ليسا إلا جسم «مركب من لحم، أو من لحم وعظم وعصب»[4]. ومن الخطأ القول أن القلب مستعد بذاته لتعلم المعلومات «إنما الباري يخلق في القلب إدراك العلوم ابتداء ويرتبه فيجري التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام.. سماه سبحانه شرحا تارة وتنوير أخرى، تعليما منه لخلقه»[5].

ويرى ابن العربي أن الغزالي ربما تأثر بما يذهب إليه الصوفية حين قولهم إن العلم من ثمرات العمل، مستندين في ذلك إلى ماقاله الإمام مالك «ليس العلم بكثرة الروايات، وإنما هو نور يضعه الله في قلب من يشاء»[6].

---

(١) ن. م ١٧.

(٢) ن. م ١٨.

(٣) ن. م ٢٠.

(٤) ن. م ٢٩.

(٥) ن. م ٣٢.

(٦) أبو بكر بن العربي- العواصم.. ص ١٢.

يرد القاضى على ذلك ببيان رأيه في النص المشار إليه، حيث يفسر حقيقته بأنها تنطوى علي أن المواظبة على الطاعات ونبذ المعاصى دليل على النية والقصد «والقصد يرتبط بالعلم فإنهما أخوان، فإذا دام العمل الصالح دل على دوام العلم، وإذاعلم ولم يعمل أوشك أن يذهب العلم، ويكون نقصان العمل علامة على نقصان العلم»(١). ويشبه العلم هنا بالشجرة التي إذا رويت وأحسن رعايتها نضرت أغصانها، فالأغصان بمثابة الاعمال التي يواظب عليها المرء. فإذا ذبلت الشجرة ذبلت أغصانها، أى اذا نقص العلم استتبع نقصان عمله ضرورة مصداقا لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» ومعناه «إنه لا يقدم على الزنا إلا بعد فوات جزء من العلم»(٢).

وينتهى ابن العربي من ذلك إلى تقديم دليلين علي صحة رأيه فيقول «وقد قام الدليل العقلى على أن العلم هو من العمل، قبل العمل. وكذلك قام الدليل الشرعى، وشهدت له التجربة على أنه ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾- فاطر- ٢٨»(٣).

ولكن القاضى أبا بكر لم يتعرض لسبب اختيار الغزالى لطريق الصوفية، مثلما فعل ابن تيمية، الذي يذهب إلى أن أبا حامد قد علم بذكائه وصدق طلبه اضطراب المتكلمين والفلاسفة، فأخذ يتشوف إلى تفصيل الإيمان الذي أتاه الله مجملا، فوجد في آراءالصوفية هو أقرب إلى الحق من نظريات الاخرين «والأمر كما وجده». وهذه هي عبارة شيخنا السلفى التي يقربها طريق الصوفية. ولكنه لا يلبث أن يستدرك فيقول ان سبب وقوع الغزالى في هذه الشبهة هو «انسداد الطريقةالخاصة السنية النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها» يرجع السبب أيضا إلى تأثره بآراءالمتكلمين والفلاسفة الذين حالوا بينه وبين الميراث النبوى، ومعرفة مدى ماوصل اليه السابقون الأولون من العلم والعبادة التي أدت بهم إلى المكاشفات، التي لم يحظ بها علماء الكلام وأهل الفلسفة(٤).

---

(١) ن. م والصفحة.

(٢) ن. م ١٣.

(٣) ن. م ١٤.

(٤) ابن تيمية- نقض المنطق ٥٤.

وقد أنصف الذهبى أيضا- وهو تلميذ ابن تيمية وناقد الرجال- حجة الإسلام، فأظهر المواضع التي يشاد بها بالغزالى، والدور الذي قام به في ذم الفلاسفة، واتساع معارفه وفضائله، كما أطلق عليه صفات: الإمام البحر، حجة الاسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين[1]، ممايدل على شدة الإعجاب به، ونجده في موضع آخر من ترجمته للغزالى يرجع حسن قصده، ولذلك يغفر له.

كما تصدى للذين هاجموا الغزالى لأن الذهبى يرى أن العلماء مازالوا يختلفون، وأن كل عالم يجتهد، وهو معذور مأجور، إلا من خرق الإجماع[2] . يرى أنه إذا كان لابد من معارضته، ونقد آرائه فليتم ذلك بأدب وسكينة[3] .

ونستطيع أن نتبين من سياق النقد الذي وجهه الذهبى لحجة الإسلام القواعد التي يبنى عليها شيوخ السلف موقفهم من التصوف.

إن الذهبى لم يخرج في نقده للغزالى عن الخطوط العامة للمذهب السلفى، فهو يمدح دور الإمام في ذم الفلاسفة بكتابه التهافت، ولكنه- من ناحية أخرى- ينصح لمن يطلب النجاة والفوز أن يلزم العبودية وإدمان الاستعانة بالله، والابتهال اليه، ليعثر على ايمان الصحابة وسادة التابعين، لأن طريقهم وحده طريق النجاة[4].

وليس العلم النافع- في رأى تلميذ ابن تيمية- مااحتواه كتاب الإحياء من آداب وقواعد أخلاقة وزهد على طريقة الفلاسفة، ولكن العلم النافع هو «مانزل به القرآن، وفسره الرسول صلي الله عليه وسلم، قولا وفعلا ولم يأت نهى عنه»[5].

بذلك أوضح الذهبى خلاصة الموقف السلفى، وسار علي نفس درب شيخه ابن تيمية.

خامسا : الغزالى ، وابن تيمية « مقارنة »:

ان الاختلاف الحقيقى بين ابن تيمية شيخ المذهب السلفى، وبين الغزالى، هو أن

(١) الذهبي- سير أعلام النبلاء مجلد ١٢ قسم ١ ورقة ٧٥.

(٢) ن. م ورقة ٧٦.

(٣) ن. م ورقة ٧٨.

(٤) ن. م ورقة ٧٦- ٧٧.

(٥) ن. م ورقة ٧٩.

الأول نشـأ في بيئة علمـيـة، توارثت الحـديث والفـقه والتـفـسير وغـيـرها من العلوم الدينية.ولكن الغـزالي بحكم ظروف حياته العلمية والروافـد الثقافيـة التي تغذى منها، انعكس على انتاجه الفـكرى، وتبدو جلية في كتابه «المنقـذ من الضلال»، حيث ناقش المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية.

ومن الضرورى أن نشير إلى العلامات الكبرى في حياته التي كان لها تأثيره الحاسم في مذهبـه : نشأته في ظل أفكار المدرسـة الاشعـرية- وكان شيـخه إمـام الحرمين- ثم مرحلة تدريسه في المدرسة النظامـية ببغداد، ثم الازمة النفسيـة التي انتابته، والتي وجد حلها في الطريق الصوفى وامتدت إلى آخر حياته.

وقد جاء محصوله الفكرى نتاجا لهذه المراحل، بحيث أصبحت مؤلفاته تجميعا من الفلسفة وعلم الكلام والتصـوف، وهى الظاهرة التي تلفت نظر من يقرأ للغزالى. وقد لاحظها ابـن تيميـة، وحاول أن يرجـعها إلى مـصادرها: فـأرجع الفلسفة إلى ابـن سينا ورسائل أخوان الصـفا والتوحيدى. وعلم الكلام إلى الجوينى. والتـصوف إلي الحارث المحاسبى وصاحب قوت القلوب[1].

وسنحـاول أن نلقى نظرة فاحـصة مـقارنة لنرى إلى أي حـد أصاب شيخ المذهب السلفى في حكمه. فالواقع أن دراسـة ابن تيمية للغزالى تحمل طابع المدرسـة ومنهجها في نقد الاراءوالنظريات من خلال عرضها على الكتاب والسنة.

إذا قارنا- في إثبات وجود الله كما فعل ابن تيـمية- بين مناهج المتكلمين والفلاسفة والصـوفيـة، فإن الغـزالى وقع اختـياره على الـتصـوف، لانه في رأيه المنهج الصحـيح المؤدى إلى اليقين. ولكن شيخ الإسلام يرى أن الالهيات غير ممكنة إلا عن طريق النقل، ودليله الانبياء، ويسميه «المنهاج النبوى، الايمانى، العلمى، الصلاحى»[2].

فـإذا كـان أغلب المتكلمين يسـتـدلون على وجـود الله عن طريق اثبـات حـدوث العالم، والبعض مـنهم يستدل بحدوث الأعراض. أمـا أكثر الفلاسفـة ومنهم ابن سينا- فإنه يبتديء بالمنطق، ثم العلم الطبيعي والرياضي، وينتقل إلى العلم الإلهي، فإن الغزالى

---

(١) ابن تيـمية- بغية المرتاد . ص ١٠٧.

(٢) ابن تيمية- فتاوى.. جـ ٢ ص ١٥.

قد سلك الطريق الصحيح في إثبات وجود الله، لانه نحى هذه المناهج جانبا، ورأى أن الصوفية «يطهرون قلوبهم مما سوى الله، ويملأونه بذكر الله»(١)، فيحققون بذلك الإيمان مجملا. ولكن يشترط- لكى تصبح المعرفة عند الصوفى مفصلة- أن يكملها بالآثار النبوية.

وقد عرضنا في صدر هذا الفصل الآراء المعارضة للغزالي، ولانى أجمعت على ماحواه كتاب الأحياء من أحاديث ضعيفة، وبعضها موضوعة. وكذلك رأى ابن تيمية حين تعرض لتحليل مضمون الكتاب. فإنه قسمه إلى ثلاثة أقسام أحدها خاص بأعمال القلوب أو (المنجيات) مثل الصبر والشكر، والشكر والحب والتوكل والتوحيد، ومصدرها كتاب «قوت القلوب» للمكى الذي كان أعلم بالحديث وكلام أهل علوم القلوب من الغزالى وغيره من الصوفية. أما القسم الثانى، المتضمن لعرض موضوع «المهلكات» مثل الكبر، والعجب، والرياء، والحسد وغيرها، فان أغلبه منقول من كتاب «الرعاية لحقوق الله» للحارث المحاسبى.

ومع هذا، فإن الكتاب- كما يرى ابن تيمية- فيه الكثير من كلام مشايخ الصوفية الموافقين لما جاء في الكتاب والسنة في أعمال القلوب والعبادات والآداب ويرجح ابن تيمية هذا الجانب، على الجانب الاخر الذي يرد منه(٢).

أما العرض التفصيلى الذي أداه الشيخ السلفى لكتاب «المنقذ» والذي يتضمن منهج الغزالى الصوفى الذي اختاره لانقاذه من شكه، واعتمد عليه في نظرية المعرفة في العلم الإلهى، فإن ابن تيمية يري أن المعرفة بالإلهيات ليست قاصرة على النظر والقياس- كما يفعل المتكلمون- أو المنطق كما يدعى الفلاسفة- أو التعلم من الإمام لمعصوم- وهي عقيدة الباطنية- أو العمل والوجود كما عند الصوفية، وهي الطوائف لتي حصرها حجة الإسلام حيث انتهى إلى ترجيح الصوفية، فهم عنده أصحاب أصوب الطرق وأزكى الأخلاق، لانهم يقتبسون من مشكاة نور النبوة(٣).

---

(١) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٢٤.

(٢) ابن تيمية- السلوك ص ٥٥٢ وبغية المرتاد.. ص ١٠٧ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية- توحيد الربوبية.

وإذا كان الغزالى يتساءل في النهاية «فـماذا يقول القائلون في طريق طهارتها؟ وهي أول شروطهـا تطهير القلب بـالكلية عمـا سوى الله ومفـتاحهـا استغراق القلب بذكر الله»(١)، فان ابن تيمية يجيب على ذلك بقوله «يستفاد من كلامه أن أساس الطريق: هي شهادة أن لا إله إلاالله وأن محمدا رسول الله، كـما قررته غيرمرة، وهذا أول الإسلام الذي جعله هـو النهاية»(٢). أضف إلي هذا، أنه غلب عن الامـام طريقـة المحـدثين من العارفين «وهى الطريقةالمحمدية المحضة، الشاهدة على جميع الطرق».

ولكن يبقى الغزالى- في رأى ابن تيمية- حجة على تهافت الفلاسفة لأنه مات وهو مشتغل بالصحيحين: البخاري ومسلم(٣).

مما يتقدم، يتبين لـنا الاختلاف بين الشيخين منهجى قبـل أي شيء آخر. فإن الغزالى اتخذ موقف الشك من علم الكلام والفلسفة، ولم يجد فيـهما ما يفضى إلى اليقين. أما ابن تيمية فإن الصراط المستقيـم هو الطريق الموصل إلى الحقيقة، وأن الحديث الصحيح «تركتكم على المحـجة البيضاء ليلهـا كنهارها» هو الدليل القاطع على وضـوح الشريعة وسهولتها وقـبولها لفهم الكافة. وإن الزيغ وعدم الفهم مصدره استخدام العقل وحده الذي يفـضى إلى الشك. أمـا المحجـة البـيضـاء فإنهـا تتـضـمن كـافـة طرق العبـادات، والسلوك، والفقه، بل النظر، أيضاً، كما سيتضح عند دراستنا لموقفه من عالم الغيب.

وفيما يتصل بتأثير الامام بالغنوص، ومدى ماأصابه من رذاذه فقد حاول ابن تيمية أن يخلصه منه، وينقى أفكاره في ضوء منهج السلف.

أما دفاع أستاذنا الدكتور النشار عن وقوع الغزالى فى الغنوص -فمرجعه إلى فكرة التفـسير الذوقى للقرآن، وأنه كـان قابضا على منهج أهل السنة والجـماعة، فاستخدام مناهج النقل، والعقل، والذوق في الدفاع عن المذهب(٤)، ولكن الحق أنه افتقد العنصر

---

(١) الغزالي- المنقذ من الضلال.

(٢) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٥٧.

(٣) ابن تيمية- المنطق ص ١٨٥.

(٤) د. النشار- نشأة الفكر.. جـ١.

الأول– عنصر النقل– لانه كما وصف نفسه، كان مزجى البضاعة في الحديث، وهي نقطة الضعف التي ساقته إلى ايرادأحاديث كثيرة لم يتثبت عنها، فوقع في الأخطاء التي أشار إليها ابن تيمية عندما تتبع آراءه في مؤلفاته العديدة، ثم طلب الحديث في النهاية.

ولهذا اغتبط من أجل ذلك ابن تيمية، فذكر أن الامام أبا حامد قد مات على خير أحواله. كأنه كان يتمنى أن يستكمل نواحى علومه جميعا بالحديث، فسره أن يلتفت إلى هذا الجانب في نهاية حياته، وانتقل إلي الدار الاخرةعلى هذه الحال.

ويبدو من عبارة «على خير أحواله»، أنها تعني– من وجهة نظر ابن تيمية– أنه مات سلفياً، لأن إماما كالغزالى خاض في بحار العلوم كلها، لم يكن ينقصه إلا هذا الفرع وحده. كأن ابن تيمية يضمن لمثل هذه الشخصية الموسوعية، إذا ما اغترفت من معين الحديث، فانها ستعود أدراجهاإلى متابعة السلف.

ومن العجب أن كاراديفو التقط بعض الجوانب في فكر الغزالى وأخذ يقرنه بكثير من لاهوتى النصارى. فنراه يشبه تصوف الغزالى بتصوف قديس النصارى، حيث كلاهما إلى «لذة النفس المتصلة بإله هو إله ارادة، ورمز، وصانع لكل كمال خلقى»[1].

ويقول كاراديفو، في موضع آخر «وهو كثير من لاهوتى النصرانية،، يبحث عن الصور المألوفةالكريمة التي تقدمها الطبيعة»[2]. وقد نجد العذر للعالم المستشرق، اذا ماطغت عليه عوامل التأثيرالغربية عن الإسلام، التي طوعت التصوف لها، وأخضعته لنفوذها، فلم يستطع تحت تأثيرها أن يرى الأصول الإسلامية النقية، وذهب إلى أن فلسفةصوفية الإسلام، منذ زمن الغزالى، حفاظاً على «فلسفة النصرانية وسموها»[3].

وقد أدى كاراديفو– فيما يبدو– نفس الدور الذي أداه ماسينيون بالنسبة للحلاج، حيث جعل منه شهيداعلى مذبح العقيدة المسيحية في الحلول..

---

(١) كاراديفو– الغزالي ص ٤٣.

(٢) ن. م ٨٢.

(٣) ن. م ٢١٩.

ولزيادة الإيضاح، فان كاراديفو يحاول إثبات أن الغزالى تأثر بالمسيحية، وربما لهذا السبب تلقاه المستشرقون بصفة عامة بالقبول والترحيب، بينما أعرضوا عن ابن تيمية فيما عدا القلة، ومن بينهم- فيما نعلم- لاوست وسرطون.

واذا بحثنا عن سبب هذا الإعراض، فيما وجدنا أن هؤلاء الدارسين لم يجدوا في شيخ الاسلام مايخدم أفكارهم التي يحاولون إثباتها، وهو ارجاع كل أثر إسلامى لأصول خارجية، انهم لم يعثروا في أفكار الشيخ مايؤدى إلى إدراجه في سلك المتأثرين بالثقافات والديانات الاخرى، بل وجدوا فيه مكافحا عنيدا لكل ماهو دخيل على المسلمين، ولا يمت بصلة لتراثهم الأصيل.

بقيت نقطة أخيرة.. أننا لا نكاد نقرأ كلمة واحدة عن رأى الغزالى في الحملة الصليبية التي استهدفت العالم الإسلامى في ذلك العصر.

يقول الدكتور عمر فروخ «وإن الإنسان ليقضى عجبا من رجل يستعظم أن يقول مسلم إن الخلود في الآخرة إنما هو بالروح لا بالجسم، فيكفره ويؤلف الكتب في تفنيد رأيه، ثم يرى المسلمين كلهم مهددين بالفناء ويرى الاسلام نفسه معرضا للاستئصال في بقعة واسعة من بقاع العالم الإسلامى، وفي العالم، فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة»(1).

فاذا مددنا البصر بعده إلي حملة التتار، وجدنا ابن تيمية يدمج العلم بالعمل، ويخوض غمار الحرب مع الجيش ويبث انطباعاته التي تلقفها من الكتاب والسنة، ليتخذ من هذا المتبع نارا يؤججها في صدور الجند، بل يشترك معهم بسيفه أيضاً.

وربما نستطيع تفسير موقف الغزالى بأنه كان وقت استيلاء الصليبيين على بيت المقدس في عام ٤٩٥هـ- ١٠٩٩م مريضا، وكانت طبيعة مرضه «تفقد المريض الهمة على حمل التبعة، وتخلق في المريض قلة الاهتمام بما يدور في خارج نفسه»(2).

---

(١) د. عمر فروخ- رجوع الغزالي الى اليقين ص ٣٠١.
مقالة بمهرجان الغزالي.

(٢) ن. م والصفحة.

هذ هو أحد الاحتمالين اللذين ذهب اليهما الدكتور عمر فروخ.

أما الثاني- الذي نرجحه- فهو ان منهج التصوف الذي اختاره الغزالى بقى قاصرا- وسيظل- عن تحقيق المرامى الاسلامية الحقيقية التي من أبرزها فكرة الجهاد، وهي التي عنى بها مفكرو السلف أشد العناية، متابعةمنهم لخط سير الأوائل.

كان الصوفية بحكم الشك بمنهجهم يعتقدون- كما قيل عنهم- بأن الحرب الصليبية «كانت عقابا للمسلمين على ماسلف لهم من الذنوب والمعاصى. لعل الغزالى قد شارك سائر الصوفية فى هذا الاعتقاد»[1].

ان هذا الموقف الغريب من الصوفية، لا نراه عند شيوخ المدرسةالسلفية. فقد استعرضنا مواقف الزهاد الأوائل وعرفنا موقفهم من الجهاد.

وسيثبت لنا ابن تيمية بسلوكه في حرب التتار أنه صادق الإيمان بعقيدته، وأن المنهج السلفى كفيل بتخريج الشخصيات المعبرة عن الإسلام في أنقى صوره، لا في ميدان العقائد والعبادات والجهاد فحسب، بل في المجال الأيدلوجى أيضاً، لأن شيخنا- كما سيتضح في الفصل القادم- ربط فكرة الجهاد بنظرية الحب الإلهى، معلنا أنه لا يكفى دعاء المحبة لله تعالى، والترنم بهذه العاطفة في سلبية الصوفية المعتكفين في صوامعهم الموحشة الصامته.. وإنما ينبغي للقلوب التي تنبض حقا بالحب الإلهى الحقيقى أن تبرهن على صدقها بتحمل كراهية الجهاد لإعلاء كلمة الله في الأرض.

إن الجهاد «لازم المحبة الكاملة»[2]، ويقول ابن القيم «ان عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية اليه سبحانه»[3].

---

(١) د. عمر فروخ- رجوع الغزالي الى اليقين ص ٣٠١.

(٢) ابن تيمية- التحفة العراقية ص ٤٢.

(٣) ابن القيم- مدارج السالكين جـ ٢ ص ١٩٦.

أثر الغزالى في التصوف الفلسفى

تكلمنا اجمالا فيما تقدم عن دور الغزالى في تشجيع الاتجاه الصوفى، وسنوضح الآن- كما سبق أن أشرنا- رأى ابن تيمية في ذلك اذ يقول «ان كتاب مشكاة الأنوار كالعنصر لمذهب الاتحاديين القائلين بوحدة الوجود»[١]. كذلك يجعلون ماأشار اليه أبو حامد من لكشف، هو ماتحقق لهم، وانه لتعبده بالشريعة لم يصل إلى القول بوحدةالوجود[٢]..

أما التأثير الكبير للغزالى، الناجم عن خلطه التصوف بالفلسفة، فقد أصبح «ينسب إلي التصوف من ليس هو موافقا للمشايخ المقبولين، الذين لهم في الامة لسان صدق رضى الله تعالى عنهم، بل يكون مباينالهم في أصول الإيمان كالإيمان بالتوحيد، والرسالة، واليوم الآخر، ويجعلون هذه مذاهب الصوفية»[٣].

ويعد ابن تيمية من فلاسفة التصوف ابن طفيل صاحب رسالة حى بن يقظان وابن عربى وابن سبعين «وأمثالهمالذين تجرأوا على تخطئة الجنيدوغيره، منتحلين لأنفسهم الظفر في «التحقيق بنهاية الرسوخ»[٤].

---

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٢.

(٢) ابن تيمية- شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٠.

ولابن تيمية رأي خاص فيما يتعلق بالشك في نسبة بعض كتب الغزالي اليه مثل (المضمون به على غير أهله) اذ يذهب الى أن مضمونه يتفق مع الآراء الصوفية المصطبغة بالفلسفة للامام. ويرجع اختلاف فحواه عن غيره من كتب الغزالي الى الاضطراب الذي عاناه بين المناهج المختلفة (نقض المنطق ص ٥٥).

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١١٨.

(٤) ن.م ١١٩.

ومن جهة أخرى، لم يرض هؤلاء الصوفية الفلاسفة عن الإمام أبى حامد لأن منهجه يختلف عن مناهجهم، ولأنه «لتعبده بالشريعة لم يصل إلي القول بوحدة الوجود»[1]، ومصداق ذلك مانقرأه في «الفتوحات المكية» الذى يذكر فيه ابن عربى أن الغزالى لم يصل إلى مقام القربة، لانه رأى أن النبوة باب مغلق، بينما يذهب المتصوف الفيلسوف إلى أن الوحى لم ينقطع، ولهذا السبب يفضل الولى عن النبي– كماسيأتى– ثم يقول ابن عربى «ولا شك أن الأنبياء أصحاب الشرائع هم أرفع عباد الله من البشر، ومع هذا لايبعد أن يخص الله المفضول بعلم ليس عند الفاضل»[2].

وهكذا يرى أن الصوفية الفلاسفة عاندوا الغزالى في متابعة الشريعة– أي أنهم ألقوا جانبا بالجانب السليمْ والحقيقي للإسلام، وتابعوه فيما ناسبهم من آراء وأفكار كانت عونا لهم في تدعيم مذاهبهم.

وفتح الامام الغزالى باب الكشف على مصراعيه يدخل منه هؤلاء الصوفية مروجين لافكار الفلسفة اليونانية بمختلف اتجاهاتها، فكأن نفس الفلسفة التي رفضها مفكرو المسلمين الأصلاء، عاد الصوفية من أصحاب وحدة الوجود وغيرهم، فقدموا للمسلمين بدعوى انها مكاشفات حدثت لهم..

وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية «ذلك أنهم اعتقدوا عقيدة المتفلسفة، ثم أخرجوها في قالب المكاشفة»[3]..

---

(١) ن. م ١١٠.

(٢) ابن عربي– الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٣٤٦.

(٣) ابن تيمية– الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٨٧.

إن الجانب السليم من تصوف الغزالى، يتمثل فيما يسميه بعلم المعاملة الذي تضمن الامر والنهى وماشابه ذلك، من جنس كلام أهل التصوف أمثاله، أما ماعبر عنه بعلم المكاشفة، فقد تلون بعديد من ألوان الفكر المختلفة «فتارة يذكره أهل الفلسفة، وتارة بصوت الجهمية. وتارة بصوته هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة. وتارة يطعن على هؤلاء. وتارة يذكر ماهو غير ذلك»[1].

وهذا الرأى الذي انتهى إليه شيخنا السلفى- ونعنى به معارضة علم المكاشفة عند الغزالى- ذهب إليه أيضا صاحب كتاب «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، حيث نهى عن الخوض فيه، وعدد أسباب الحظر في اثنين:

أولهما، إن المعانى المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة، ويصعب التعبير عنها بلغة التخاطب أيا كانت، لانها تعبر فقط عن المتعارف من المحسوس، أو المتخيل، أو المعقول الذي تعرفه الكافة «فأماماينفرد بإدراكه الواحدفي الأعصار والإجيال، فلم توضع له».

والسبب الثانى، إن الأنبياء عليهم السلام، هم المختصون وحدهم بالكشف والمشاهدة بجبلتهم وطبيعتهم، فضلا عن قدرتهم عن التعبير عن ذلك. وبالرغم من هذا، فان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه هذا أيضاً لأنه أجاب عندما سئل عن الروح ﴿قل الروح من أمر ربى وماأوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾- الاسراء ٨٥»[2].

ويرى ابن خلدون أن الطرق اختلفت بأصحاب علم المكاشفة هذا إلى سبيلين: أولهما، أصحاب التجلى والحضرات، ولهم طابع فلسفى.

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٩.

(٢) ابن خلدون- شفاء السائل.. ص ٥٥.

والثاني، أصحاب وحدة الوجود «وهو رأى أغرب من الأول في مفهومه وتعلقه»[1].

ولعل اتفاق صوفية الفلاسفة في استخدام العبارات الفلسفية في التعبير عن مذاهبهم ومتابعتهم لبعض الأفكار التي بثها الغزالى في كتبه، وهو الذي دفع ابن تيمية إلى القول بتأثيره فيهم.

مثال ذلك أدعاؤهم «إن العقل الأول صدر عنه جميع ماتحته فصدر عنه عقل ونفس وفلك، وعن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل الفعال، فإنه صدر عنه جميع ماتحته من المواد والصور، ويسمون هؤلاء الأرباب الصغرى والآلهة الصغرى»[2].

ويقول القاضى أبو بكر العربى «وأما قولهم في الفعال، فذلك هو الداء العضال، هو المبدأ عندهم الذى عن ذاته صدر الكل عن عقل وبسيط ومركب وكرة ومربع وحار ورطب وبارد ويابس.. وقد تبين لكم أن هذه أسماء لا فائدة تحتها، وتهويلات لا طائل وراءها»[3].

وفي تحليل ابن تيمية لمضمون تصانيف الغزالى المنسوبة اليه مثل «التفرقة بين الإيمان والزندقة، ومشكاة الأنوار، وجواهر القرآن» فإن مما يلاحظه أن أبا حامد جعل النور بمعنى الوجود «وقد سلك ابن سينا قبله نحوا من ذلك، مما جمع بين الشريعة والفلسفة، وكذلك سلك الاسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب برسائل إخوان الصفا»[4]. ولكن

---

(١) ابن خلدون- شفاء السائل.. ص ٦١.

(٢) ابن تيمية- بغية المرتاد.. ص ٢٨.

(٣) أبو بكر بن العربي- العواصم من القواصم ص ١٧٩.

(٤) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٣.

شيخنا يحاول إيجاد المبررات لذلك، فيرجعها إلي كثرة نظره في كلامهم «فمزج في كلامه كثيرا من كلامهم، وان كان قد يكفرهم بكثير ممايوافقهم عليه في موضع آخر»(١).

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصوفية- بعد الغزالى- استغلوا مكانته العلمية الممتازة، ومكانته عند المسلمين، فتجرأوا على معانى الشريعة، وخلطوا التصوف بالفسلفة.

ثم جاء ابن عربى فالتقت أفكاره مع الفلسفة التقاء تاما، وأبطل الحقائق الجوهرية في الاسلام المترتبة على مباينة الله لمخلوقاته، ونتج عن ذلك «إنكار أصول الايمان، بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر» (٢).

بهذا نستنتج لم يضم ابن تيمية- في رده على أتباع وحدة الوجود وغيرهم من الصوفية الفلاسفة- نظريات الغزالى مع غيره، فهو يستهدف بيان خطئها بالرغم من اختلاف القائلين بها، وسنلاحظ ذلك بصفة خاصة، عندما يتناول تفنيد حديث العقل الذي جعلوه «عمدتهم في أصول الدين والمعرفة والتحقيق من يروم الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية» (٣).ويذكر الشيخ السلفى أن حديث العقل أصبح الأصل في نظريات إخوان الصفا «ووجدوا نحو هذا في كلام أبى حامد فيما وضع، وان قيل انه رجع عن ذلك، ثم وقع بعده فى كلام من سلك هذه السبيل من جهة، والمتفلسفة من القائلين بوحدة الوجود وغيرهم» (٤).

ومن فرط مالاحظ أستاذنا الدكتور النشار استخدام الفلاسفة والسائرين في فلكهم

---

(١) ن. م ٤٢.

(٢) ابن تيمية- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩٦.

(٣) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ٧.

(٤) ن. م والصفحة.

لهذا الحديث الموضوع، سماه «الحديث الفلسفى»[1].

فما هو الحديث؟ وما رأى ابن تيمية في النظريات التي دارت حوله؟ ان الحديث الموضوع نصه كالآتى:

«لما خلق الله العقل، قال له قم فقام، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له اقعد فقعد، فقال ماخلقت خلقا هو أعجب إلى منك، فبك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وعليك العقاب»[2].

ويتمسك ابن تيمية بما اتفق عليه أهل المعرفة بالحديث من أنه حديث ضعيف، بل موضوع. كما يستشهد برأى الدارقطنى «٣٨٥هـ» الذي ذهب إلى أن الاحاديث المتصلة بالعقل كلها– وبصيغها المختلفة– لا يثبت منها شيء. وبعد استطراد في الاحاديث المتصلة بالعقل، وأوجه التجريح في سندها، ويتعجب شيخ الاسلام من هؤلاء الذين استهدفوا الجمع بين الشريعة الإلهية، والفلسفة اليونانية المشائية، لانهم لم يجعلوا عمدتهم في مذاهبهم على هذا الحديث الثابت وضعه فحسب، وإنما غيروا صيغته أيضا وعدلوا فيها، فأصبح «أول ماخلق الله العقل، فقال له أقبل، وجعلوا هذا حجة وموافقا لما يقوله الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو من قولهم أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول»[3].

هذا هو موقف ابن تيمية من الحديث.

ولكن جولد تسهير فهم خطأً أن هذا التعديل من وضع الشيخ السلفى حتى «بلغ به نفس الغرض الذي حاول أسلافه أن يبلغوا بتغييرهم في الحديث تغييراً كبيرا، وذلك بأن يضعوا «لما» بدلا من «أول ما» وبأن يغيروا في الترتيب»[4].

وربما الذي دفع بالمستشرق اليهودى هو اتجاهه المليء بالحقد نحو ابن تيمية الذي

---

(١) د. النشار– نشأة الفكر.. جـ٢ ص ٤٠٩.

(٢) ابن تيمية– بغية المرتاد ص ٦.

(٣) ابن تيمية– بغية المرتاد ص ٧.

(٤) جولد تسهير– العناصر الأفلاطونية المحدثة.. ص ٢٢٤ من كتاب التراث اليوناني.

يصفه بأنه واحد من أكثر أهل السنة تشددا وتعصبا[1] أو محاولته البرهنة للفكرة السابقة التي يحاول اثباتها وهو التشكيك في الحديث والطعن فيه. وإنه لم يتبعه– وربما أغفل عن عمد– موقف المحدثين من حديث العقل. فانه، فضلا عن رأى الدارقطنى الذي استشهد به ابن تيمية، فإن أبا بكر بن العربى وقف موقفا متشددا من الفلاسفة الذي رأى فيهم قوما يتسترون بالاسلام وهم يبطنون عقائد الأوائل[2]، وأظهر تهافت النتائج التي يبنونها على معانى العقل عندهم[3] وذلك لكى يبرهن على أن الله «قد خلق مافي السموات ومافي الأرض جميعا صادرا منه بالقدرة والعلم والإرادة»[4].

وعلى أية حال، فان كان جولد تسهير يحاول الاستناد إلى استخدام الغزالى نفسه لهذا الحديث[5]، فإن ابن تيمية كان ينظر للإمام نظرة مغايرة، إنه في سياق عرضه للمذاهب الصوفية الفلسفية ينبه إلى الشك في نسبة يعض الكتب للغزالى، ويصفه بكثرة الإحسان والعلم الصحيح والقصد الحسن[6].

ولكن هذا لايمنع من التعرض لهذه الكتب لإظهار خطورتها.

ثم أنه يذكر بارتياح أن أبا حامد، عندما تبين له في أواخر عمره أن منهج التصوف ليس كافيا لتحقيق هدفه « فطلب الهدى من طريق الآثار النبوية، وأخذ يشتغل بالبخارى ومسلم، ومات في أثناء ذلك على أحسن أحواله، وكان كارها ماوقع في كتبه من نحو هذه الأمور مما أنكره الناس عليه»[7].

ولكن التشدد الحقيقى لابن تيمية ، كان في مواجهة فلاسفة التصوف، أمثال السهروردى المقتول، وابن عربي وابن سبعين وغيرهم، على النحو الذي سيتضح لنا فى الصفحات القادمة .

---

(١) ن. م والصفحة.

(٢) أبو بكر بن العربي– العواصم.. جـ ١ ص ١٧٤.

(٣) ن. م ١٣٦– ١٣٧.

(٤) ن. م ١٤٠.

(٥) جولد تسهير– العناصر الأفلاطونية الحديثة.. ص ٢٢٠ من كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

(٦) ابن تيمية– نقض المنطق ص ٥٥.

(٧) ابن تيمية– شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٠٨.

موقف ابن تيمية من التصوف الفلسفى

إن الدراسة التحليلية لفحوص النصوص المتضمنة لموقف ابن تيمية من التصوف الفلسفى تبين لنا ان له مدخلين للرد على صوفيتهم: أحدهما: تفنيد حديث العقل وهو يناقشهم في الدعائم العامة لمذاهبهم. الثاني، عرض نظرية وحدة الوجود، وإفراد ابن عربى بمناقشة مذهبه عرض بعض الفقرات كاملة من كتاب «فصوص الحكم».

وعلى هذا الأساس، سنعرض أولا لنظرية العقل في التصوف الفلسفى ورأى شيخنا فيها، ثم نتبعه بالحديث عن مذهب ابن عربى في وحدة الوجود مبرزين أهم النقاط التي استهدفت لنقد الفكر التيمى.

نظرية العقل في التصوف الفلسفى:

إذا كانت هناك فروق بين مذاهب الإتحاد والإشراق ووحدة الوجود، إلا أن ابن تيمية يرى في حديث العقل الذي يتمسكون به، هو الأساس المشترك المتفرع عنه هذه المذاهب بصفة عامة. ويستشهد- كما بينا- بالهاتكين لأسرار القرامطة الباطنية، مثل القاضى أبى بكر بن الطيب الباقلانى، والقاضى أبي يعلى وغيرهما، الذين كشفوا النقاب عن الاصطلاحات، بينما يغفلون عن معانيها الفلسفية المستمدة من الصابئين والمجوس «كقولهم السابق والتالى يعنون به العقل والنفس. ويقولون هو اللوح والقلم وأصل دينهم مأخوذ من دين المجوس والصائبين. كذلك السهروردى الحلبي المنقول كلامه في الباطن يأخذه من عادة الفلاسفة الصابئين والمجوس وبهذا الثانى يتميز عن غيره من الفلاسفة المشائية، ولهذا يعظم الأنوار»[1].

وبهذا عرف ابن تيمية مايفرق بين نظرية السهروردى المقتول وغيره، فلم يضعه في مصاف الصوفية المتابعين لمنهج الفلاسفة المشائية، لان هذا المتصوف صاحب منهج الإشراق- كما ينادى في كتبه التى بين أيدينا- فهو أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة والتأثير الغنوصى، منه إلى الفلسفة المشائية، وإن كنا نراه يعظم أرسطو، ويطلق عليه

---

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد .. ص ١١.

ماشاء من الألقاب فهو عنده «غياث النفوس، وامام الحكمة المعلم الأول»[1]، كما أصاب شيخنا السلفى عندما وجد وجه الاختلاف في تعظيمه النور والأنوار.

ولكن- مع هذا- لم يحتل السهروردى الحلبى حيزا كبيراً من فكر شيخنا، اذ اكتفى بالاشارة اليه اشارات عابرة،، لأن جل عنايته وجهها إلى مذهب وحدة الوجود الذي صبغ التصوف بسمته، وفرخ الاتباع والنظريات، ووصل إلى أخطر النتائج.

ومن جهة أخرى، كان الشيخ مصيبا عندما ضمه إلى الصفوف الصوفية الفلاسفة المعظمين للعقل الأول، فإن السهروردى المقتول يصرح بذلك في أكثر من موضع في كتبه.

ففى ترتيب الوجود يرى أن «أول صادر منه تعالى جوهر عقلى سماه بعض الحكماء عقل الكل، والعنصر الأول، وهو أعظم مايمكن وأشرفه»[2]. وتبعا لذلك الوجود في نظره يبدأ من الاشرف فالأشرف «فالعقل ثم النفس للفلك والأجرام السماوية ثم الهيولى المشتركة وهى الأخص»[3].

وقد فطن ابن تيمية إلى الملامح البارزة في النظرية الإشراقية نظراً لكثرة ترديده لألفاظ الكواكب والنجوم، فعده من الصابئة. وربما ذهب إلى هذا الرأى بسبب مالاحظه من إقامة هذا الصوفى للنسق الفلسفى للوجود في شكل رموز، معبرا عنها عن الكواكب والشمس والقمر معظماً من شأن القمر بالذات، إذ يسميه «الأسعد صاحب الخير والبركات»[4].

ويقول الصوفى الإشراقى «ربنا بك وأقررنا برسالتك..» ثم يعظم النور، لأن العباد المتألهين يتوسلون به ثم «ليتعلقوا بأجنة الكروبيين، وليصعدوا بجبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة لينالوا الأنس، إولئك هم الصاعدون إلى السماء»[5].

---

(١) السهروردي- التلويحات اللوحية والعرشية ص ٧٠.

(٢) السهروردي- التلويحات اللوحية والعرشية ص ٦١. (٣) ن. م ٦٦.

(٤) السهروردي- هياكل النور ص ٧٩. ينظر شرح الدواني على هياكل ص ١٠٠.

(٥) ن. م ٩٠ والشرح ص ١٠٢ الملائكة الكروبيون، هم العقول عند ابن سينا وهم رؤساء الملائكة. ويرى ابن تيمية الكروبيين من الملائكة مشتقين من كرب اذا قرب، فالمراد وصفهم بالقرب لا بالكرب الذي هو الشدة (بغية..ص ٢٤).

والظاهر أن ابن تيمية كان يعنى السهروردى بصفة خاصة بسبب اقامته للنسق الوجودى الآنف ذكره في نظريته الإشراقية، ويرى أن «لفظ الكوكب. والشمس، والقمر، معروف بلام التعريف، والبزوغ والأفول لا يحتمل ما يذكرونه من العقول والنفوس في لغة العرب بوجه من الوجوه.. ولكن هذا من جنس تأويل القرامطة كالسهروردى الحلبى وأمثاله»[1].

ويبدو أن ابن تيمية هنا متأثر بالقاضى أبى بكر بن العربى في نقده لاستخدامه هذه الألفاظ في التصوف، اذ يرى أن «النفس والروح والقلب والحياة ألفاظ وارادة في الشرع، منطلقة في لسان العرب على معان عرفوها، اذ لا يصح أن يخاطبوا بما لم يفهموا، ولا أن يعبروا بما لم يعلموا»[2]. ثم يعترض على استخدامها في غير معانيها فيقول «فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه في مجاهل لاعمارة بعدها، ومن أراد أن يلتبس بها وجد مجالا مشكلا للتلبيس»[3].

ويذكر ابن تيمية السهروردى الحلبى بالإسم، عندما يتكلم عمن يفضلون الولى عن النبى، أو ممن يرون أن النبوة مكتسبة[4].

هذا فيما يتعلق باستخدام الصوفى الإشراقى لنظرية العقل.

أما ابن عربى فيذهب إلى أن «العقل الأول الذي هو أول مبدع خلق هو القلم الأعلى، ولم يكن ثم محدث سواه»[5]. ويحيل إلى كتابه «إنشاء الدوائر» حيث يورد رأيه في العقل الأول بتفصيل أكبر، اذ يذكر أن الله أوجد العقل الأول «وقيل فيه أول، لانه أول عالم التدوين والتسطير والالتفاته»[6].

ن تيمية– بغية المرتاد ص ٧٠.
بكر العربي– العواصم .. ص ٢٢.
م ٢٣.
ابن تيمية– شرح العقيدة الأصفهانية ص ٩٣.
) ابن عربي– الفتوحات المكية جـ ١ ص ٩٣.
٦) ابن عربي– إنشاء الدوائر ص ٥٠.

وربما يستند ابن عربى إلى الحديث المروى في العقل، ويتضمن مخاطبة الله له، حيث يأمره بالاقبال اليه، فيقول فيلسوف وحدة الوجود «ولا يزال هذا العقل مترددا بين الإقبال والإدبار، يقبل على باريه، مستفيدا فيتجلى له فينكشف في ذاته من بعض ماهو عليه»[1].

وفي مرتبة واحدة كثيرا مايضع الشيخ السلفى القائلين بوحدة الوجود، إذ يرى الاختلافات بين آرائهم طفيفة، ولكنهم متفقون فى أصول فلسفة وحدة الوجود، أمثال ابن عربى، وابن سبعين وصاحبه الششترى والتلمسانى والصدر القونوى وابن الفارض وغيرهم[2].

ولكنه يلتمس التفرقة بين مذهبى الوحدة والاتحاد، فالاتحاد له طريقان: أحدهما، ويدل على الاقتران، وبالتالى يقتضي شيئين وهم يرفضون هذا التفسير لأنهم لا يقرون بوجودين[3]. أما الثانى فهو القول بأن وجود المخلوقات هي عين وجود الرب[4]، ومن ثم ادعى معتنقوه انه يتضمن التوحيد الحق، بينما القرآن كله شرك.. ذلك لأنه يفرق بين الرب والعبد، بينما «حقيقة التوحيد عندهم أن الرب هو العبد»[5].

كذلك يذهب ابن عربى إلى نفس وجود الخالق فاض على الأعيان «فهى مفتقرة اليه فى وجوده، وهو مفتقر إلى ثبوتها»[6] .

وسنتحدث فيما يلي عن مذهب وحدة الوجود بتفصيل أكبر، حيث نعرض ملامحه العامة، ثم المآخذ التي استرعت انتباه الشيخ السلفى وكانت موضع دوره.

---

(١) ن. م ٥٢.

(٢) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ١١٥.

(٣) ن. م ١٤١.

(٤) ن. م ١٤٢.

(٥) ن. م ١٢٧.

(٦) ن. م ١١٤، واذا أخذنا بتفسير الدكتور عفيفي أن الثبوت هنا بمعنى المثل الأفلاطونية، فإن شيخ الاسلام يرى أن مذهب وحدة الوجود قد خالف الفلاسفة، لانهم رأوا أن هذا لا يتحقق الإ في الذهن، بينما حاول ابن عربي وأتباعه جعلها في الأعيان (ابن تيمية– الفرقان.. ص ٨٩).

مذهب وحدة الوجود

يبدأ ابن عربى في بيان مذهبه بالعبارة الآتيه:

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يلغها الاحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كونه جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود»[1]، ثم يتخيل الوجود وكأنه ناجم عن فيض التجلى الذي لا ينقطع.

ومن أبرز الأسس التي قام عليها مذهب وحدة الوجود- كما وضعه ابن عربى- هو أن العالم كله بمثابة شبح لاروح فيه، أو كالمرآة القابلة للصور، ويصبح ذلك عملية الخلق عنده فيضا دائما. وحتى لا يقر بالإثنينية، فإنه جعل العالم يفتقر إلى الحق في وجوده لأنه يسرى في الموجودات بالصور. وبالمثل، فإن الحق مفتقر إلى الأعيان الثابتة وهى أشبه بالصور الافلاطونية[2].

يقول ابن عربى:

الرب حق والعبد حق ... ياليت شعرى من المكلف؟

إن قلت عبد فذاك ميت ... أو قلت رب، أنى يكلف؟[3]

ويرى ابن تيمية أن هذا القول هو التعبير التام عن مذهب وحدة الوجود، ولا سيما أنه قرأ بخط ابن عربى تعديلا في الشطر الاول من البيت الثانى. فبدلا من «ان قلت عبد فذاك ميت»، قال «ان قلت عبدفذاك نفى»[4].

ومن الأخطاء الواضحة في نظر ابن تيمية، إن هذا الصوفى وصف الله تعالى بالفقر إلى الاعيان الثابتة، وأصبح علمه مستفادا منها وكأنها «غنية في ثبوتها عنه»[5]. فأنكر مايعتقده المسلمون من كون الله «عالم بالاشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلى، الذي هو من لوازم نفسه المقدسة[6].

---

(١) ابن عربي- الفتوحات المكية.

(٢) مقدمة د. عفيفى لكتاب (فصوص الحكم)، مقدمة د. ابراهيم بيومى مدكور للكتاب التذكارى (محى الدين بن عربى)، د. محمد مصطفى حلمى (كنوز في رموز) ص ٣٧ وما بعدها بالكتاب الانف الذكر.. وغيرهم.

(٣) ابن عربي- الفتوحات المكية جـ ١ ص ٢.

(٤) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ١١٥.

(٥) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٢١١.

(٦) ن. م والصفحة.

وقد أجل ابن تيمية– في عرضه لنظريات صوفية الفلاسفة– بين ابن عربى وغيره من الصوفية عندما رد على حديث العقل ونظرية الصدور والفيض وما إليها. أما في عرضه لنظرية وحدة الوجود، فقد اتجه إلى أهم عناصر المذهب، متهما بصفة خاصة بالنتائج المنبثقة عنه، وأثرها على الدين والأخلاق.

انه من جهة، يهدم المباديء الاسلامية «وماهو معلوم من الدين بالضرورة»[1]، ومن جهة أخرى– أى في مجال الأخلاق– نشأ عن المذهب «جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها ارادة الانسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتميز بين الثواب والعقاب وسقطت قيمة الالزام الخلقى، وارتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الأساسيين: العقل وحرية الاختيار»[2].

ويقسم شيخ الاسلام القائلين بالحلول والاتحاد إلى فريقين: أحدهما يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق كابن عربى. والثانى، يرى الإتحاد خاصا. وهذا الفريق يتشعب بدوره إلى قسمين: قسم يعظم الرسول صلى الله عليه وسلم، معتقدا انه استخدم الرموز والإشارات في التعبير عن حقيقة هذا التوحيد أو الوحدة، وقسم آخر، وهو الذي لا يعظم الرسول– زعم أنه تعدى حد الرسول[3].

ويستشهد ابن تيمية بخطأ هؤلاء بمعارضة الجنيد لمعاصرية الصوفية، لأنه رأى أن هذه العقيدة في التوحيد ستؤدى بمعتنقيها إلى عدم التمييز بين القديم والمحدث، أعلن أن التوحيد الصحيح هو إفراد الحدوث عن القدم[4].

ويبدو أن هذا التعريف كان يؤرق ابن عربى لمكانة الجنيد بين الصوفية. ولهذا نرى ابن عربى يشكك في رأى الجنيد. ففى كتاب «التجليات الإلهية» يصور الجنيد في حالة من الاطراق والخجل لأنه ميز بين العبد والرب. ثم أن يطمئنه على ماسبق أن أعلنه.

(١) عباس العزاوي– محيي الدين بن عربي وغلاة التصوف ص ١٤٣ من الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنية لميلاده).

(٢) د. توفيق الطويل– فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ص ١٧٩ من الكتاب المشار اليه آنفا.

(٣) ابن تيمية– منهاج السنة جـ٣ ص ٨٥.

(٤) ابن تيمية– منهاج السنة جـ٣ ص ٨٥.

يقول ابن عربى «فقلت له: لا تخف. من ترك مثلى بعده فما فقد. أنا التائب وأنت أخى – فقبلته قبله، فعلم مالم يكن يعلم»[1].

بيد أن المسائل الثلاثة التي أثارت غضب الشيخ السلفى لمساسها بالعقيدة في جوهرها هي:

أولا: مسألة الالوهية والعبادة، لأن مذهب وحدة الوجود يدور حول أن الوجود واحد كما تقدم، ومن ثم فإن عبادة قوم موسى للعجل هي عبادة لله أيضا.. ويساوى بين عبدة الأصنام وعبادة الله..

يقول ابن عربي:

بعـد أن كنت قبل اليوم أكره صاحبى
إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى
فأصبح قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى[2]

ويقول أيضا «فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»[3].

وليس من المستغرب على هذا المذهب أن يتضمن ماهو أخطر من هذا، إذ يقدم لنا ابن عربى في ثنايا أقواله رأيا يخالف الآية القرآنية حيث يقول عن موسى عليه السلام انه كان قرة عين لفرعون الذي آمن عند الغرق «فقبضه طاهراً مطهرا، ليس فيه شئ من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئا من الآثام»[4].

وهنا يعلق ابن تيمية، إذ يرى أن «قوله لم يسبق إليه – فيما أعلم – أحد من أهل

---

(١) د. عثمان يحيي – نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي ص ٢٦٤ من الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي).

(٢) ابن عربي – ترجمان الاشواق ص ٤٣ – ٤٤، ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن ابن عربي وضع بذلك أسس مذهب وحدة الاديان (نشأة الفكر جـ ٢ .

(٣) ابن عربي – فصوص .. ص ١٩٢.

(٤) ابن عربي – فصوص الحكم ص ٢٠١.

القبلة»[1]، لأن النص القرآني صريح في فسق فرعون وكونه من المكذبين لموسى، الظالمين الداعين إلى النار.

أما المسألة الثانية، فهي تفضيله الولي عن النبي، اذ يقول صاحب المذهب «وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولي، أتم من حيث هو نبي رسول، لا أن الولي أتبع له أعلي منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعاله»[2].

ويبدو من هذا النص بعض الغموض، لأنه لا يصرح بجلاء تفضيل الولي علي النبي بالإطلاق، إذ يلف في العبارة ويدور، ولكن شيخنا السلفي يتعقبيه في آرائه الاخرى التي يضطره السياق فيها إلي الإفصاح عن هذه الفكرة دون مواربة. ففي موضع آخر من الفصوص، نلتقي مع الرأي الصريح للصوفي الفيلسوف، فالولاية عنده «هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الانباءالعام، أما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة»[3].

والاشد غلواً من هذا الرأي، أولئك الذين ظنوا أن النبوة مكتبسة وميزوا النبوةبخصائص ثلاثة– أساسها تقسيم ابن سينا– أولها، التمييز بقوة عقلية للحصول على العلم بغير تعلم. والثانية، الانفرادبخيال قوى. والثالثة، القوة النفسية التي تؤثر في العالم. ولهذا طلب كل من السهروردى المقتول وابن سبعين مرتبة النبوة. وكان ابن سبعين يقول «لقد زدت في حديث قال:لا نبي بعدى، نبي عربي»[4].

وتأمل شيخنا السلفي في النظرية الجبرية للمذهب– وهي المسألة الثالثة التي أثارت معارضته– واستخرج من ثناياه الزاماته الممثلة في نفي الصفات، والتي ترتب عليها زعمهم بأنه لم يصل من الله إلى احد «لا خير، ولا شر، ولانفع ولاضر.. وان هذه الاشياء جميعها عين نفسه، ومحض وجوده»[5].

---

(١) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ٢٧٩.

(٢) ابن عربي– فصوص الحكم ص ١٣٥. (٣) ن. م ١٣٤.

(٤) ابن تيمية– شرح العقيدة الاصفهانية.

(٥) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ٢٤٩.

وسنبدأ بتوضيح ماأثير حول شخصية ابن عربى من احتمال اصابته بنوع من المرض النفسي أو العقلى، ثم ننتقل لبيان موقف ابن تيمية من المسائل الثلاثة الآنفة الذكر.

شخصية ابن عربى:

ولا شك أن الشيخ السلفى لم يتجن في حكمه، لأن صاحب المذهب يقر بوقوعه في حيرة فيقول «فالأمر حيرة، والحيرة قلق، والحركة حياة الخ..»[1].

وكان شيخ الإسلام يستند إلى الآيات القرآنية ليبرهن على زيف الكشف والإلهام الذي يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود، فيهاجمه بعنف ويضعه في مصاف «الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين»[2]، لأن أهل الكذب- كما يخبرنا القرآن- ينزل عليهم الوحى أيضا، ولكن بواسطة الشياطين، مستشهدا بقوله تعالى ﴿**وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم انكم لمشركون**﴾. كما يصفه أحيانا بأنه- على أقل تقدير- من الكهان الكاذبين والشعراء الغاوين[3].

وإذا قسى عليه في حكمه، فإنه يصف أقواله بأنها من قبيل الكفر الصريح، ويستشهد بأقول أئمة الشيوخ المعاصرين له، مثل الفقيه ابن عبد السلام الذي وصفه بأنه «شيخ سوء كذاب مقبوح، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجا»[4] كذلك ينقل لنا أقوال من رآه من الشيوخ الذين وصفوه بأن «كان كذابا مفتريا»[5].

والحق أن الباحث تعتريه الدهشة أمام هذه الافكار المختلطة بالفلسفة التي حشدها ابن عربى في كتابه «الفتوحات المكية» خاصة، بل غيرها من كتبه عامة- كأنه يزداد إمعانا في تغليفها بالغموض والسرية. .

وينبرى له الشيخ السلفى في هذه النقطة، إذ أنه «مدح الحركة المستديرة الحائرة، والقرآن يأمر بسراط مستقيم، ويمدحه، ويثنى على أهله، لا على المستدير»[6].

---

(1) ابن عربي- فصوص الحكم ص ٢٠١.

(2) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ١٣٥.

(3) ن. م ١٣٧.

(4) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ١٣١.

(5) ن. م والصفحة.

(6) د. المنجد في مقدمة كتاب مناقب ابن عربي ص ٥.

أما الاستناد إلى دعوى الصوفية باستغلاق رموزهم على الغير، فهى دعوى متهافته، لأننا أمام التراث الصوفى السنى لانجد هذه الصعوبة. أى فى مثل كتب «قوت القلوب»، الأحياء، وعوارف المعارف، وفتوح الغيب، والغنية، وغيرها. حقا انها تتضمن اصطلاحات القوم، ولكنها تشرح بعضها بعضا من واقع التعاريف التي وضعوها. أما متصوفنا الفيلسوف في «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم»، فإنه «كثير الرمز والتشبيه والإشارة والمجاز». كما وصف أيضا بما يتضمنه من تفسيرات تعسفية «لاستخراج فكرة وحدة الوجود مهما يكن الثمن»[1].

ومن المعروف أن ابن عربى أشار في مقدمة «الفتوحات المكية» إلى أنه تلقاه بأمر من الرسول صلوات الله عليه بعد قصة طويلة، ولما عرض محتوى الكتاب على ابن تيمية، سئل عن صاحب الكتاب وما تضمنه من أفكار.

وقد ضَمَّن الشيخ السلفى إجابته بما قد فهمه من انه المقصود بالكتاب هو «فصوص الحكم». وربما اكتفى بقراءة الفصوص قراءة متأنية دراسة فاحصة، لأنه أكثر تركيزا فغناه ذلك عن الإطلاع على كتاب الفتوحات الضخم. وقرينه في هذا التصوف المستشرق آسين بلاسيوس، الذي تحفظ في إصدار أحكامه– شأنه في ذلك شأن أى باحث– بفحوص هذا الكتاب، مقرا بأنه من المستحيل اعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه[2].

أما «فصوص الحكم»، فقد طرح ابن تيمية أغلب مضمونه للمناقشة بالتفصيل، معنونا الفصوص التي يتناولها بالرد، كل على حده .

ويبدو أن الشيخ السلفى اكتفى بالاطلاع على كتاب الفتوحات بطريقة مجملة، ووصفه بأنه يحتوى علي كثير من الاكاذيب التي لاتخفى على لبيب[3].

ولما كان ابن عربى كثيرا مايحيل في كتابه «فصوص الحكم»– علي ماسبق أن عالجه

---

(١) د. أبو العلا عفيفي في التعليقات على كتاب فصوص الحكم ص ٣٠٩.

(٢) آسين بلاسيون– ابن عربي ص ٩٠.

(٣) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ١٣٣.

من موضوعات تضمنتها في «الفتوحات»، فإن معنى هذا أن الفتوحات كان أسبق من الفصوص . وإن الثاني هوالمعبر النهائي عن مذهبه في وحدة الوجود، فاتخذ ابن تيمية المنهج الصحيح اعتماده على معرفة المذهب ومناقشته من الفصوص.

فاذا مااستطلعنا رأى الذهبي في الموضوع، نراه يتخذ موقفا وسطا لأن «من أمعن النظر في فصوص الحكم، وأمعن التأمل، لاح له العجب، فإن الذكي اذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والاشباه، فهو أحد رجلين: إما من الاتحادية في الباطن، وإما من المؤمنين بالله، الذين يعدون أن هذه النحلة من أكفر الكفر»[1].

ومن رأى الذهبي احتمال إصابة الشيخ الصوفي المتفلسف بنوع من المرض، أدى إلي ما صنفه في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة مما أنكره عليه العلماء، فالبعض أدخله في زمرة المروق والكفر، والبعض الآخر عد أقواله من إشارات العارفين، ورموز السالكين. أما الطائفة الثالثة، فتتوقف فيه لعدم تيقنها من انه مات، وهو معتقد لأقواله[2].

ومما يلفت نظر الباحث أن صاحب «ميزان الاعتدال»، وهو ناقد الرجال الممتاز، قد عَدّ ابن عربي «عالما بالاثار والسنن، قوى المشاركة في العلوم»[3]. ثم يصرح بما أدعى للعجب من هذا فيقول «وقولى أنا فيه، أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلي جنابه عند الموت، وختم له بالحسنى»[4].

ومثل هذا الرأى- ان دل على شيء- فانه يدل على ترجيح الذهبي لإصابة صاحب الفصوص بنوع من المرض العقلى أو النفسى، لأنه يصرح بقوله «وماعندى أن محيى الدين تعمد كذبا، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فسادا وخيالا وطرف جنون»[5].

وهذا مايدعونا إلى التوقف قليلا، لبحث السبب الذي أدى بناقد الرجال إلى

---

(١) الذهبي- ميزان الاعتدال جـ٣ ص ١٠٩.

(٢) الذهبي- ميزان الاعتدال جـ٣ ص ١٠٩.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ن. م والصفحة.

(٥) ن. م ١٠٨.

اصدار هذا الحكم- الذي سبق به المستشرق آسين بلاسيون- بعدة قرون. وحسبنا أن ننقل العبارة التي وصفه بها بلاسيوس وهي «إن الاستهلاك المستمر لجهازه العضوى، الذى أخضعه منذ مطلع الشباب لرياضيات ومجاهدات شديدة في الزهد والسياحة، ثم العمل الذهنى الشديد الذي اقتضاه تحرير هذا العدد الخيالى من مؤلفاته، يفسر ان الاضطراب النفسى الفسيولوجي لمزاجه»[1].

مما تقدم، ينبغى علينا أن ننقب وراء احتمال مرض الشيخ الصوفى.

ان لدينا وثيقة ذات أهمية في هذا الصدد، وهي عبارة عن كتابه المسمى «رسالة روح القدس»- يذكر في ختامها أنه كتبها عام ٦٠٠هـ- فإنها تتضمن أفكارا معتدلة تسير في اتجاه التيار السنى، بل أنه يبدو من خلال بعض النصوص مخالفة لفكرة الوحدة. وهذا مايدعونا إلى عرض موجز لهذه الرسالة فيما يلى:

تبدو الموضوعات التي طرقها معتدلة أولا، فهو يشيد بالجنيد لاعلانه أن التصوف ينبغى تقييده بالكتاب والسنة[2]. والجدير بالذكر أيضا أننا نلاحظ في الرسالةاتجاها ملامتيا، حيث يقرع نفسه إذا ماقارنها بشيوخ السلف، ويخص بالتنويه عثمان بن مظعون الصحابى المتبتل. كما لاينسى أيضا أبا بكر وعلى بن أبي طالب وسلمان الفارسى وأبا الدرداء. ويصف الصحابة بصفة عامة بأنهم العارفون بالله[3]. وهذا اتجاه يخالف ماسلكه في الفتوحات والفصوص، حيث يزكى نفسه، ويدعى أنه خاتم الأولياء، اذ يوحى اليه.

والنظرة الناقدة لصوفية زمانه تحمل طابع اللوم والتقريع لأنهم «اتخذوا ظاهر الدين شركا للحطام، ولازموا الرياضيات والرباطات، رغبة فيما يأتي إليها من حلال وحرام»[4]. ويزداد حنقه على طائفة أخرى منهم لا يعرفون شروط الفرائض والسنن[5].

(١) بلاسيون- ابن عربي ص ٢٦١.
(٢) ابن عربي- رسالة روح القدس.. ص ٢٣.
(٣) ابن عربي- رسالة روح القدس ص ٢٧.
(٤) ن. م ٤.
(٥) ن. م ٧.

ومن العجب أن يدلى بآراء لا تتصل بمذهب وحدة الوجود، بل على العكس، يظهر فيها الاثنينية، اذ أنه في مجال المقارنة بين الإنسان وغيره من المخلوقات- من النبات والحيوان والجماد ذاكراً خصائص ومميزات كل نوع على حده- فإن تمييز الانسان عن باقي المخلوقات انما صار لما له من «مقام الخلافة للإنسان على العوالم»(١). ولهذا يرى انه ينبغى علي الإنسان أن يجد ويجتهد في العبادة «كما كان الأولياء والسادة النجباء مثل أبي بكر وغيره»(٢).

ويذهب أيضا إلى نفى الجبر، لأن الانسان حمل الامانة «لحقيقته ولم يحملهاغيره، ولكن قيل فيه ظلوما جهولا، فلو حملها جبرا لما نسب اليه الظلم والجهل، ولما حملها اختيارا نسب اليه ذلك»(٣) ثم أنه يري أن فرعون والنمرود أدعا الربوبية(٤).

أضف إلى ذلك كل نصيحته التي يفوح منها رائحة التصوف السني المعتدل في مثل قوله«واعلم أن التوبة والتوكل وماأشبه ذلك قد اختص الله بها هذا العبد الانسانى، فان الملك طاعة بلامعصية، والشيطان معصية بلا طاعة، فكلاهما فقد حلاوة التوبة ومقامهاوسرهاومعرفتهاوشرفهاومحبتها»(٥).

ومن كل هذا وغيره مما حواه «رساله روح القدس»، ويمكن افتراض ان تحول ابن عربى إلي مذهب وحدة الوجود تم بسبب حالة مرضية. وبين أيدينا من الوقائع التي يسجلها في «الفتوحات» مايميل بنا إلى تدعيم هذا الرأى:

انه يقول «فأخبرنى الروح الذى أخذت منه ماأودعته هذا الكتاب»(٦).

وفي مقدمة «ترجمان الاشواق» الذي عبر به عن المذهب برموز المحب الولهان لابنة أحد الشيوخ بمكة وصفها بأنها «بنت عذراء طفيلة هيفاء.. ساحرة الطرف عراقية

---

(١) ن. م ٤- ٩٤.

(٢) ن. م ٨٥.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ن. م ٩٤.

(٥) ن. م ٩٥.

(٦) ابن عربي- الفتوحات المكية جـ ١ ص ١٩٩.

الظرف.. الخ»[1]. ثمّ يدعى بعد ذلك انه استخدم عبارات في إظهار مكنون العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية «لتعشق النفوس بهذه العبارات»[2]، مع انه يقر جريا على عاداته في التأليف، بأنه لم يزل فيما نظمه «علي الإيمان إلى الواردات الإلهية، والنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية»[3]. ولا شك أن هذه الواردات من العلوم العقلية والتنبيهات الشرعية كما يقول لا يمكن أن تتنزل عليه بعبارات الغزل وأساليب العشاق[4].

ونراه يحاول تفسير تصرفات المجانين والمعتوهين بأن ماذهب بعقولهم «شغلهم ماتجلى لهم عن تدبير نفوسهم»[5]. ويبدو انه يتكلم بلسان من يصفه بأنه أكبر من لقيه من المعتوهين، فيسأله عمن أذهب عقله، فيجيب «قد أخذه معه، وماأدرى مايفعل بي ويتركني هنا في جملة الذواب».

ونراه يفسر ماوصف المعتوه به نفسه بأنه دابة وحشية بأنه يقصد «خروجه من عالم الانس، وأنه في مفاوز المعرفة»[6].

والقصة التي ينقلها لنا طويلة–لا موضع لها هنا– ولكننا نود القول بأن احتمال إصابة هذا الشيخ بنوع من المرض العقلى أو النفسى يحتاج إلي دراسة خاصة، ونكتفي بالتلميح إلى بعض الشواهد.

إنه يدافع عن هذا المعتوه بأنه في الدرجات العليا من المعرفة.. وأعجب إعجابا شديدا به لأنه لا ينوى الصلاة، وإنما يري الله يقيمه ويقعده فلا حاجة به لعقد النية.. ثم يفسر كل ماتقدم بأنه «وارد لطف» ليس قاصرا على هذا المعتوه وحده، بل يسرى أيضا على أفراد آخرين.

---

(١) ابن عربي– ترجمان الاشواق ص ٨. (٢) ن. م ١٠. (٣) ن. م ٨.

(٤) يرجع الدكتور زكي نجيب محمود أن شعر ابن عربي صدر عن حب حقيقي أولا، ثم حاول في الشرح أن تكون الرموز الواردة في ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفي (طريقة عند ابن عربى فى ديوان ترجمان الأشواق ص ٧١ من الكتاب التذكاري.

(٥) ابن عربي– الفتوحات المكية جـ١ ص ٣٢٥.

(٦) ن. م والصفحة.

ويمضي ابن عربى فيخبرنابأنه ذاق هذا المقام أيضا فيقول «ولقد ذقت هذا المقام، ومر على وقت أؤدي فيه الصلوات الخمس، اما بالجماعة- علي ما قيل لى- باتمام الركوع والسجود وجمع أحوال الصلاة من أفعال وأقوال، وأنا فى هذا كله، لا علم لى بذلك، لا بالجماعة ولا بالمحل ولا بالحال، ولا بشيء من عالم الحس»(١).

ولكننا نجده- بعد هذا النص الذي يحاول به التشبه بحال الغيبة التي كان عليها كل الشبلى والجنيد- يخشى الوصف بالعته والجنون، فلا يلبث أن يسمى المعتوهين الذين صحبهم وعرفهم بأنهم «المجانين الالهين»(٢).

ولكن ابن تيمية لم يعن- كما قلنا- بهذه الناحية في شخصية ابن عربى، بل انه لايعطى اهتمام لدخائل الشيخ الصوفى فيقول عنه «والله أعلم بحاله عند موته». فإن الشخص عنده قد انقضى وذهب، وبقيت آثاره المكتوبة التي فتنت المسلمين ورأى من واجبه إظهار ماحوته من أخطاء متخذا من المنهج السلفى دليلا ومرشدا.

وإلى مثل هذا الموقف، اتجه باحث حديث في دراسته لنظريات ابن عربى فيقول «تهمنا معرفة هذه الحياة التصوفية المنحرفة الجائرة في شذوذها وفي حربها التى لاهوادة فيها. ونفرق بينها وبين عقائدنا»(٣).

وسنعرض لرد ابن تيمية في المسائل الثلاثة، حسب الترتيب الذى سقناه في صدر الكلام.

أولا : الألوهية والعبادة:

تكلمنا عن تعظيم ابن عربى لعبادة العجل، وظنه بأن فرعون مات تائبا، ونقلنا عنه بعض أبيات من الشعر التي تعبر عن خلاصة رأيه في هذه المسألة.

وفي مقدمة الآراء التي يدحض بها شيخنا السلفى هذه النتائج الخطيرة ، هو بيان

---

(١) ابن عربي- الفتوحات المكية جـ ص ٣٢٦.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣)عباس العزاوي- محيي الدين بن عربي وغلاة التصوف ص ١٣٣.
(مقالة بالكتاب التذكاري- محيي الدين بن عربي).

تهافت الدعامة الفلسفية التي يستند اليها صاحب المذهب فإذا كان «الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق كابن سبعين والصدر القونوى وغيرهما، إنه وجود مطلق بشرط الإطلاق عن كل وصف ثبوتى وسلبى»[1].

ويردد ابن تيمية رأيه المنطقى مبينا خطأ أصحاب المذهب المستمد من الفلاسفة في تقسيمهم الوجودالكلى إلى واجب وممكن، وجعلهم اياه موضوع العلم الإلهى، أو مايصفونه بالفلسفة الاولى، والحكمة العليا ، لانه لا يفترعن التأكيد في صفحات عديدة من كتبه أن الوجود الكلى يكون في الأذهان، لا في الأعيان «فليس في الخارج قط وجود هو بعينه واجب، وهو بعينه ممكن»[2].

فاذا جاء اتباع مذهب وحدة الوجود، وجوزوا عبادة كل شىء، وكأنهم ماعبدوا الا الله، فان هذا «غاية الفساد والتناقض والسفطسة والجحود لرب العالمين»[3]، لأن النصوص القرآنية متوافرة على إيجاد التفرقة بين التوحيدوالشرك، فإن الرسل جميعا دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده، وإنه سبحانه هو المستحق للالوهية وحده، وربما من أهم الأدلة المثبتة لذلك هي قصة إبراهيم الخليل عليه السلام مع قومه، أنه لما **﴿رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الافلين، فلما رأى القمر بازعا قال هذا ربى، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربي لأكونن من القوم الضالين، فلمارأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر، فلما أفلت قال ياقوم انى بريء مما تشركون﴾** الانعام الآيات ٧٦، ٧٧، ٧٨.

وفي عصر محمد صلي الله عليه وسلم، أنكر المشركون عليه دعوته لعبادة الله وحده «فاذا كانوا هم مازالوا يعبدون الله وحده كما تزعمه الملاحدة. فلم يدعو إلى ترك مايعبده آباؤهم، بل جاءهم ليعبد كل شىء كان يعبده آباؤهم– هو وغيره من الأنبياء»[4].

---

(١) ابن تيمية– جواب أهل العلم والايمان ص ١٠٥.

(٢) ن.م والصفحة، ينظر الاراء المنطقية للشيخ السلفي بكتاب أستاذنا النشار(مناهج البحث..ص ٢٧٢ ومابعدها).

(٣) ن. م ١٠٦.

(٤) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ١٥٨.

ولم يقف اهتمام ابن تيمية عند اظهار تهافت الاسس المذهبية لوحدة الوجود، ولكنه عنى بصفة خاصة بالفصوص التي يعرض فيها ابن عربى الألوهية، إن المتصوف الفيلسوف عرض هذه المسألة في «الفص الهاروني»، وخلاصته محاولة البرهنة على أن قوم موسى عليه السلام لم يعبدوا العجل بعد أن تركهم نبيهم، وإنما عبدوا الله.. وفي مجال المقارنة بين موسى عليه السلام وأخيه هارون، يفضل موسى لأنه كان على يقين بأنه ليس في استطاعة قومه عبادة العجل «ولعلمه بأن الله قضى ألا يعبد إلا إياه»[1].

ولكن ابن تيمية يعارض في تفسير الآية ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾-الإسراء-٢٣» اذ أن «قضى» هنا ليست بمعنى القدر، وإنما هي بمعنى أمر، فإذا عدنا إلي السبب الذي من أجله يفضل موسى عليه السلام على هارون، وجدنا ابن عربى يبرره بأن موسى على يقين من أن بنى اسرائيل لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا الله في صورته «وليس للصور بقاء، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى حرقه»[2].

وسياقا لمذهبه في وحدة الوجود عد العجل «بعض المجالى الإلهية»[3].

ويتضمن «فص حكمة امامية في كلمة هارونية»، الآراء الخطيرة لابن عربى في الألوهية، وكلها تدور حول إنكار فكرة الفصل بين الله والعالم، ومحاولته اضفاء صورة الالوهية علي جميع الموجودات، بما في ذلك الاوثان التي عبدها العرب في الجاهلية، بل كان كل ماعبد في الارض، بما في ذلك الشجر والحيوان والإنسان والكواكب[4].

وتعليل ذلك منبثق من تصوره لفكرة الألوهية، لأنها عنده تنجلى في الكائنات وتعبد في كل الصور، فبعبادها لا يعبدون أعيانها «وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه»[5].

إن النتائج التي تمخضت عنها فكرة وحدة الوجود، هى التي أوجدت هذه الآراء التى تنبه ابن تيمية إلي خطورتها، ولا سيما على عقيدةالتوحيد.

---

(١) ابن عربي- فصوص ص ١٩٢.	(٢) ن. م والصفحة.	(٣) ن. م والصفحة.
(٤) ابن عربي- فصوص الحكم ص ١٩٥.	(٥) ن. م ١٩٦.

أما التوحيد عند شيخ الإسلام، فإنه يتضح في أجل مظاهره في توحيد الألوهية، لأنه «اعترف بالوحدة الذاتية للإله الحق،وإيمان عميق بها. والمسلم فى هذا الموطن، مكلف بأن ينفى الألوهية عما سوى الله»[1]، ومن ثم فانه- سبحانه- هو المختص بالعبادة وحده.

ثانيا: الولى أفضل من النبى:

استقرت الفكرة التي تقول إن الولي أفضل من النبي عند ابن عربى، لأن الرسالة التي انقطعت هي «تنزل الحكم الإلهي علي قلب البشر بوساطة الروح». ويفرق بينها وبين الالقاء بغير التشريع «فليس بمحجور ولا التعريفات الإلهيةبصحة الحكم المقرر- أو فساده- فلم تنقطع» ويضيف إلي ذلك أيضا أن تنزل القرآن على قلوب الأولياء لم ينقطع، مع كونه محفوظا لهم، ولكن لهم ذوق، وهذا لبعضهم»[2].

وإزاء التساؤل الذي يثيره أستاذنا الدكتور النشار عما إذا كان التصوف الفلسفى هو الذي استخدم التشيع، أم أن العكس قد حدث[3] فإننا نستطيع أن نرجح بأن كلا من التصوف الفلسفى والتشيخ الاسماعيلى تبادلا معظم الأفكار لنشر الدعوة. فإن صوفية الفلاسفة قد استخدموا أفكار الشيعة الباطنية بمهارة، تحت ستار الأسماء المختلفة «كالولاية أو المهدية أو ختم الولاية أو الرسالة أو المشيخة»[4]، كذلك استخدم الإسماعيلية فكرة أن القائم خير من النبي.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن فتنة المسلمين لا تتصل بالمسيح الدجال موضوع الحديث المشهور فحسب، ولكنها تمتد عبر العصور المختلفة، فتسرى على كافة أصحاب النظريات والآراء المخالفة للشريعة، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك، فيسمى ماحدث بسبب مذهب وحدة الوجود بأنه كان محنة «بسبب دعواهم أنهم تلقوا من الله بلاواسطة»[5].

---

(١) د. عثمان يحيي- نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي ص ٢٣٢ من الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي).

(٢) ابن عربي- الفتوحات المكية جـ٢ ص ٣٤١.

(٣) د. النشار- نشأة الفكر جـ٢ ص ٤٠٠.

(٤) ابن تيمية- بغية المراد ص ١٢٠.

(٥) ن. م ١٣٨.

وواضح من فكرة ابن عربي عن تفضيله الولى عن النبى، أن هناك التحاما بينهما ـــ وبين النظرية الإسماعيلية الباطنية القائلة أن «القائم خير من النبى»[1].

ومما يفسر هذا التلاحم قول ابن سبعين– وهو أحد المخلصين لمذهب وحدة الوجود– أن النبوة لم تنقطع[2]، وهي فكرة إسماعيلية بحته[3]. وقد تبناها غلام أحمد صنيعة الانجليز بمذهب القاديانية.

ثم تضافرت الفكرتان لكى تفتح الطريق أمام أصحاب دعوى تلقى التعاليم من الله بلا واسطة، لأن شيخ مذهب وحدة الوجود أعلن هذا عن نفسه، وقلده في هذه الدعوى العريضة الكاذبة التي فتنت المسلمين بطرق مختلفة، إما بواسطة ادعاء التحديث عن القلب، أو الأخذ من الله بلا واسطة، أو «لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك»[4].

لقد ارتاع ابن تيمية من خطورة نتائج مذهب ابن عربى– وتفضيل الولى على النبى أحد ركائزه– لأن عامة المسلمين افتتنوا بالدجاجلة الذين يستخدمون علوم السحر والطلسمات في إظهار الخوارق تحت ستار الكرامات، معلنين انهم موافقون للشريعة في الظاهر، وهم في الحقيقة معاندون لها، محاربون اياها. انهم أشد فتنة، وأعمق أثرا من مسيلمة الكذاب، لأن دعواه كانت صريحة ،معلنة، حيث ادعى النبوة على الملأ. أما أولئك فإن مبعث الخطورة في مذهبهم هو إظهار الإسلام بينما يبطنون من الآراء والأفكار، ماهى كفيلة بهدم الإسلام وتقويض أركانه الأساسية باسم الولاية، مصداقا للحديث «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون، يأتونكم من الأحاديث مالم

---

(١) د . النشار– نشأة الفكر جـ٢ ص ٩٠.

(٢) ابن تيمية– الفرقان.. ص ١٠٤.

(٣) ينظر المقارنة التي عقدها الأستاذ عباس العزاوي بين نصوص من كتاب (سمط الحقائق) وهو من أهم كتب الإسماعيلية، وبين مذهب وحدة الوجود والتي يستخلص منها التوافق التام بينهما (ص ١٣٨ من الكتاب الاول محيي الدين بن عربي (مقالة محيي الدين بن عربي وغلاة التصوف).

(٤) ابن تيمية– بغية المرتاد .. ص ١٢٠.

تسمعوها أنتم ولا أباؤكم، فاياكم واياهم، لا يضلونكم ولا يفتونكم»[1]. فان مسيلمة لم يدع الالوهية وانما إدعى المشاركة في النبوة. أما من يقول أنه يأخذ من الله بلا واسطة ولكنه أفضل من النبي، لانه يأخذ من حيث الملك الذي يوحى به إلى الرسول «فلاريب أن هذا القول أعظم فرية من قول مسيلمة الكذاب ولكن هؤلاء لم يكونوا طائفة ممتنعة يداء ويحاربون المسلمين، بل هم موافقون فى الظاهر على أنه لا رسول إلا محمد صلى الله عليه وسلم وأكثر أتباعهم الملائمة ليبث ما عنده»[2] .

انهم بهذا المنهج اتفقوا مع القرامطة تماما. أليس معنى هذا أن شيخ الاسلام تنبه إلى المخطط السرى الذى يسعى إلى تقويض الاسلام من الداخل؟

إن ما يلفت النظر أن هذه الدعوة ظهرت في وقت «كان العالم الاسلامى مائجا في اضطراب. هاجمه المغول بقيادة جنكيز خان من جهة وأهل الصليب من جهة أخرى، فارتبك أمره «ولم يظهر هؤلاء الباطنية إلا في فرص مثل هذه فاغتنموه للدعوة.. ان ابن عربى استغل الأوضاع الملائمة ليبث ماعنده»[3].

أما عن أوجه الاتفاق بين مذهب وحدة الوجود والقرامطة في رأى ابن تيمية، فتتلخص في الدخول من باب موالاة أولياء الله من أهل البيت، وقول غلاة الشيعة بألوهية على بن أبي طالب، تضاهى غلاة أولئك في اعتقاد نبوة أو إلهية بعض المشايخ. ثم إن الفريقين يتفقان في الدعوة للمذهب على درجات، ويصارح أتباع ابن عربى العامة أولا، بأن ولاية النبى أفضل من نبوته.، ثم يتدرجون بعدها بالقول بأن ولاية النبي أفضل من نبوته، ثم يتدرجون بعدها بالقول بأن الولاية باقية حتي قيام الساعة «وتلك الولاية بعينها التى كانت للرسول، هى باقية فى أمته، فتارة يقولون هى فى كل زمان لشخص، وتارة يقولون هى لخاتم الأولياء»[4].

---

(١) ابن تيمية- بغي المرتاد ص ١٢٠ ويقول ص ١٢١ (وقد سأل بعضهم مالكا عن بعض ماكان بالعراق من هؤلاء المبطلين، فقال كلمة، أو كلاما فيه هؤلاء الدجاجلة. قال (لم أسمع جمع دجاجلة الا من ملك. وأصل الدجل التغطية والتمويه والتلبس).

(٢) ن.م ١٢١.

(٣) عباس العزاوي- محيي الدين بن عربي وغلاة التصوف ص ١٣٤ الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي).

(٤) ابن تيمية - بغية المرتاد ص ١٢٤.

وقد بحث ابن تيمية ونقب عن كلمة «خاتم الأولياء»، ثم اتضح انه لا حقيقة لها[1]. كل ماهناك أن الحكيم الترمذى أخطأ فى ترديدها، فاستغلها هؤلاء وحرفوها وتوسعوا فى تأويلها واستخدموها مثلما فعل الصوفية بالشخصيات التى ابدعوها كالقطب والغوث وغيرها. وكلها تدور حول هدف واحد هو إنكار الرسالات السماوية انتهت، لكى تتجدد الدورات على يد أئمتهم.

أما الولاية القائمة بالرسول صلوات الله عليه، فلم تنتقل بعينها الى أحد « وأما مثلها فلم تحصل لأبى بكر وعمر، ولا لأحد من الأنبياء والرسل»[2].

لم يصرخ اذن شيخنا فقط لانه رأى فى المنطق الأرسطاليسى وحده معول هدم الحضارة الإسلامية، بل رأى فى كل الاتجاهات المتناقضة التى تنأى عن « اتباع المرسلين واقتفاء آثارهم، والخارجين عن منهاج السابقين الأولين من المهاجرين والانصار»[3].

ثالثا : النظرية الجبرية:

لم يكن فى وسع ابن تيمية قبول أى فكرة تنطوى على فهم مخالف لحقيقة الاسلام. ولعل هذا هو السبب الذى من أجله كان حريصا دائما على ايجاد الروابط بين الأفكار المخالفة لفهم السلف، لأنه يرى أن هوة الخلاف انبثقت من الانحراف عن مناهجهم منذ البداية، ثم أخذت الهوة تتسع .

وفكرة الجبرية في نظرة تدور حول «نفى حكمة الرب الثابتة في خلقه وأمره، وماكتبه على نفسه من الرحمة، وماحرمه علي نفسه من الظلم وماجعله للمخلوقات والمشروعات من الأسباب التي شهد بها النص مع العقل والحسن، واتفق عليها سلف الأمة وأئمة الدين»[4].

ويستخلص من ثنايا مثل هذه النتائج التي بلغها المعتنقون للنظرية الجبرية، أن أصلها

---

(١) ن. م ٨٤.

(٢) ن. م ١٢٤.

(٣) ن. م ١٣.

(٤) ابن تيمية- جواب أهل العلم والايمان ص ١٧٨.

نفى الصفات، وكان بدعة بدأها الجهم بن صفوان «امام غلاة المجبرة، وكان ينكر رحمة الرب»[1]، ويربط ابن عربى والجهمية، لان الاول كان أيضا من غلاة الجبرية، فانه يرى ثمة وجودا إلا هذا الوجود حيث يقول:

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه[2]

ويقول ابن عربي في موضع آخر:

أنا مجبور ولا فعل لـــي فالذى أفعله باضطرار
والذي أسند فعلى لــه ليس في أفعاله بالخيار
أنا إن قلت أهــا قال لا وهو إن قال أنا لم يغار
فأنا وهو علـى نقطة ثبتت ليس لها من قرار[3]

وهكذا، «شأن عن نظريته في وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التي تدور في فلك جبريتهالصارمة»[4].

ولسنا نريد الاسترسال في نظرية الجبر والاختيار- هذه المسألة التي خاض فيها المفكرون منذ تطلعت الإنسانية إلى التفكير في المسائل الميتافيزيقية، فليس «من العسير على من يدرس تاريخ التفكير البشرى لدى الأجناس المختلفة أن يلاحظ ملازمة هذه المشكلة له، سواء كان ذلك في دور بدائيته، أم في دور نضجه وحضارته. سواء أكان تفكيره في المشكلة نابعا من ذات نفسه، أم مسترشدا فيه بهداية السماء»[5]. اننا نتقيد فقط إذن بدائرة بحثنا في صلة نظرية وحدة الوجود بالنظرية الجبرية من وجهة نظر الشيخ السلفى.

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) ن. م ٨٣.

(٣) ابن عربي- رسائل ابن عربي (الرسالة رقم ٤) ص ١٢ ط الهند ١٣٦٧ هـ = ١٩٨٣م.

(٤) د. توفيق الطويل- فلسفة الاخلاق عند ابن عربي ص ١٦٤.

(الكتاب التذكاري- محيي الدين بن عربي).

(٥) محمد إسماعيل عبده مشكلة الجبر والاختيار ورأى الامام ابن تيمية ص ٧٦٣ من كتاب أسبوع الفقه الاسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية (شوال ١٣٨٠هـ).

انه يتمسك كما قلنا بفهم السلف للنصوص فيما يصححه من أخطاء المذاهب المخالفة لهم، وجريا على هذا المنهج، فإنه يلاحظ- على كثرة مارأى من الأمور التي استشكلت أو اشتبهت على السلف في المسائل الفقهية أو في تفسير الآيات والأحاديث- أنهم لم يختلفوا قط في الإقرار بالأسباب فانهم «يصرحون بالحكم والأسباب، وبيان مافى المأمور به من الصفات الحسنة المناسبةللأمر به، ومافي النهي عنه من الصفات السيئة المناسبة للنهى عنه[1].

في مجال المقارنة بين القدرية أو المعتزلة وبين المجبرة، يفضل شيخ الاسلام الفرقة الأولى، لأنها عظمت الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهذا في رأية ممدوح من حيث بيان احترام أوامر الشريعة واجتناب نواهيها. أما النظرية الجبرية التي اعتنقها أصحاب وحدة الوجود، وتلونت بها أغلب مذاهب الصوفية، فقد أدت إلي اندحار الشريعة وظهور التتار.

وهذا رأي واع للشيخ، أثبت به ضرورة النظر إلي الأفكار وبما تسفر عنه من نتائج وآثار، لأن تمسك المذاهب الصوفية بالنظرية الجبرية أدى إلى انحسار الموجة الحضارية للمسلمين وأودى بهم إلى التأخر وتكالب الأمم عليهم. إن النظرة اللماحةلشيخنا اهتدت إلى تفاعل الافكار بالاحداث، وهذا من أبرز علامات الاتجاه الواقعي للفكر التيمى بخاصة، والسلفى بعامة، لأنه مادامت فكرة الجبر هي السائدة، فلا مجال للأفعال أو التمسك بالأسباب، ومن ثم تدهور المسلمون وساءت أحوالهم، انعكاسا لمخالفة الاصول العقائدية المتوارثةعن أسلافهم الاولين.

وكان حرى بابن تيمية أن يقوض دعائم نظرية وحدة الوجودفي الجبر، وانبثقت عن محاولاته نظرية توفيقية لتفسير الآيات القرآنية المرتبطة بهذا الموضوع، فنراه يفصل في حسم وقطع بين المجال الميتافزيقى والأسباب والمسببات. مع اقرارة بالمبدأ الذي عرفه السلف وآمنوا به وفهموه، وسلموا به في صياغة شاملة ولكنها مقتبضة- وهو إن ماشاء

---

(١) ابن تيمية- جواب أهل العلم والايمان ص ١٨٣.

الله كـان ومالم يشأ لم يكن– فان شـيخ الاسـلام يري ضرورة التـفرقـة «بين الحقـيقـة الكونية القـدرية المتعلقة بخلقـه ومشيـئته، وبين الحقـيقة الدينيـة الآمرية المتعلقـة برضاه ومحبته»[1].

وهو يعني بالحقيقة الدينينة الآمـرية، الشرع المنزل – وهو الكتـاب والسنة– الذى لا ينبغى لأحد من عامة المسلمين الخروج عنه بحجة الزوق والوجد[2] وكذلك الحال بالنسبـة للأولياء، فمن (ظن أن لأحـد من أولياء الله طريقاً إلـى الله غير متـابعة محـمد صلى الله عليه وسلم باطنا وظاهر، فلم يتابعه باطنا وظاهراً فهو كافر»[3] .

وقد نشأ الخلـط بينهما– أي بين الارادة الكونية والدينيـة، والأمر الكونى والدينى– لخطأ أتباع وحدة الوجـود الذين جعلوا المراتب ثلاثة: فالعبد عندهم «يشـهد أولا طاعة ومعصية، ثم طاعة بلا معصية، ثم لا طاعة ولا معصية»[4].

أما الأول، فـهو الشهـود الصحيح، لان العبـد يفوق عنده بين الطاعـات والمعاصى. وهم يعنون بالشهـود الثانى القدر، وهو من المسائل التي اشـتبهت على بعض الصـوفية فأوضـحهـا لهم الجنيد، سلك فـيهـا المسلك الصحيح الموافق للشـرع، لأن مايسـمونه بالجمع الاول– وهو شـهود الأمور كلها تقع بمـشيئة الله وقـدره– لابد أن يصحب في نظر الجنيد، شـهود الفرق الثـانى «وهو أنه مع شـهود كـون الأشياء كلهـا مشتـركة في مشيئة الله وقدرته وخلقه، ويجب الفـرق بين مايأمره به ويحبه ويرضاه وبين ماينهي عنه ويكرهه ويسخطه»[5].

ولم يكن من المستـغرب أن يقع مـذهب «وحدة الوجـود في المـنزلق الخطر، وهو المرتبة الثالثة، حيث يزعم أتباعه أن العبد لا يشـهد فيها لا طاعة ولا معصية، لانهم يرون أن الوجود واحدا. أي عبارة أخرى يجعلونه من هذه الدرجة غاية التحقيق والولاية لله «وهو في الحقيقة غاية الإلحاد في أسماء الله وآياته، وغاية العداوة لله»[6].

---

(١) ابن تيمية– الفرقان.. ص ١١٧.
(٢) ن.م ١١٨.
(٣) ن.م ١١٩.
(٤) ن.م ١٠٤.
(٥) ن.م ١٠٥.
(٦) ن.م ١٢٠.

تناولنا فيما تقدم التصوف الفلسفي الذي تغلغل في حياة الروح عند بعض شيوخ المسلمين ونقصد بهم صوفيتهم أتباع ابن عربي حيث أدت التأويلات الباطنية وتحريف النصوص إلى التحول إلى نظريات بعيدة كل البعد عن أصالة النظريات الروحية للمسلمين الأوائل.

وفي نظرة إجمالية لكي نتذكر حديثنا منذ تطرق المسلمون إلى الحديث في الزهد والرقائق والخطرات والوساوس، رأينا كيف كان طابعه إسلاميا صميما عند السلف، حيث عالجوا الأفكار التي صاغت الصوفية من أهل السنة فيما بعد في إطار مذاهبهم، ولكنهم- أي السلف- لم يعرفوا اصطلاحات الصوفية ولم يستخدموها وانما ترنموا بالقرآن وغاصوا في معانية، إلى جانب الحديث حيث أولوه اهتمامهم يتلقونه ويسجلونه ويحفظون ويبحثون في سنده ومتنه، فأخرجت المدرسة السلفية في عصورها الأولى أعلاما كبارا، لم يكونوا محدثين، أو زهادا أو فقهاء أو مفسرين فحسب، بل جمعوا بين هذه الاهتمامات أو أغلبها، لأن أفكارهم انبثقت من المصادر الاسلامية المتوارثة.

وفي مقابل هذا الخط الإسلامي الأصيل، كان في الطرف الآخر إتجاه آخر مخالف أخذ يتكون من إرهاصات روح غير إسلامية، آخذا في التلون والتشكل من كافة الثقافات والإتجاهات ويتطور باخباختلاف البيئات والعصور حتى أنتجا تصوفا فلسفيا لا صلة له بالمصادر الإسلامية الحقيقية.

إن هذه الحقيقة تبدو واضحة أشد الوضوح إذا عقدنا مقارنة بين تراث الزهاد الأوائل وبين مذاهب الصوفية المتفلسفة إذ أننا نلاحظ بغير عناء وفي لمحة سريعة لا يكاد يخطيء فيها الباحث من هذه المقارنة نري تمسك أولئك بالكتاب والسنة، فما من صفحة من مؤلفاتهم الا ويقدمون فيها الأصل واضحا معلنا، ونعنى به الإسلام في دائرته الكبرى- دائرة الكتاب والسنة- بارزا يختلي كاتبه بين الآيات والأحاديث لأن مهمته إظهارها وتفسيرها وبيان معناها.

أما الطرف الثاني- فالمذاهب الفلسفية هي السائدة، تفوح منها رائحة الغنوصية تارة

والهندية تارة أخرى أو المسيحية في بعض اتجاهاتها، وإذا التقينا بنصوص إسلامية فهي مبتورة ملتوية المعنى من فرط اختفائها وراء التأويل

وتطبيقا للمنهج الذي خطه لنا أستاذنا الدكتور النشار إذ يرى أن الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي «كما ينشأ في كل مجتمع آخر- تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية ونبحث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها وتتجه أصولها النظرية في مآخذها الحقيقية كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتتطور في نطاقه ثم تأتي العوامل الخارجية بلا شك»[1] نقول إن هذا ماحدث تماما بالنسبة للتصوف في كافة صوره السنية منها والفلسفية بل السلفية أيضا، ومرد ذلك أن شيوخ الصوفية سمحوا للتيارات الخارجية أن تطغى على مذاهبهم أي بدأوا بالتأثير بروح العصور المختلفة ثم حاولوا إيجاد الأساس من الكتاب والسنة، فحدث الخلط.

---

(١) دكتور النشار- نشأة الفكر جـ ٣ ص ٢١- ٢٢.

الفصل الرابع

الاتجاهات الروحية لابن تيمية

ابن تيمية : نظرة عامة

وضح لنا في الفصل الثاني أن الزهد بمعناه التقليدي كان ألصق بالحياة الوجدانية التي اختارها الأوائل، قبل أن تتسع الدولة الإسلامية ويعرف المسلمون ثقافات الأمم الأخرى. فقد نجح النووى بواسطة منهجه الذي اختطه في الزهد، في أن يعيد إلى المضمون الوجداني الأصيل للمسلمين سيرته الأولى، وانفرط عقد التأثيرات الأجنبية تحت تأثير النصوص الخصبة التي نحس فيها بنبضات الإسلام من واقع الكتاب والسنة.

هذه هي الملامح التي انتهت إلى شيخنا فيما يتصل بأعمال القلوب ولكن، من العجب أنه لم يأخذ بهذه الطريقة أو تلك.

لقد أحاط شيخنا- بدراية وعمق- بثقافة العقل من فلسفة وعلم كلام وتاريخ وتفسير، فضلا عن نشأته الاولى التي غذت قلبه وروحه بآيات الكتاب، وجعلته من علماء الحديث الكبار. وكان من الطبيعي أيضا- إذا نظرنا إلى العقلية الفذة لهذا الشيخ- أن يتجه لمعرفة كتابات الصوفية وشطحاتهم.

والأمر ينسحب أيضا على حرصه لتدعيم قضيته التي فنى عمره في سبيل تدعيمها، ونعنى بها اقناع المسلمين بأن الاسلام وحده- نقيا من كافة الشوائب- هو الكفيل بتحقيق الحياة المرجوة في جوانبها المادية والروحية. لا جرم أنه رأى في صفحات الكتاب الكريم بغيته، وعثر في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، أقواله، وأفعاله ماينبغي أن يتخذ مثلاً أعلى.

كذلك كان هو أيضا - بسبب المعاناة التي لاقاها في حياته الشخصية- في أشد الحاجة إلى هذه النظرة في جوانب الروح، وإلى التأمل في أعمال القلوب، والتنقيب في حياة الوجدان: لعله يجد فيها عوضا عما ناله من محن. لقد استطاع خصومه أن يسجنوه أكثر من مرة ولكنهم لم يستطيعوا التأثير على عزيمته، وظلت روحه مضيئة بقوة الإيمان فلم تهن. قال لتلميذه ابن القيم مرة «مايصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، وان رحت فهي معي لا تفارقني. ان حبسي خلوة وقتلي شهادة،

وإخراجي من بلدي سياحة»[1].

ومن السمات البارزة للفكر التيمي أنه لم يجعل الفكر بمعزل عن التطبيق. ان شيخنا «من ذلك الطراز الذي لا يعتد بالعلم حتى يشهد له العمل، ولا يفهم العمل على أنه حركات في العبادة، وقيل وقال في الدراسة، ولكنه يفهمه على أنه كفاح في سبيل الإسلام»[2].

كذلك لم يأخذ به الواقع المتدهور للعالم الاسلامي حينئذ ويسلمه إلى مهاوى اليأس، بل العكس، فإن نظرته المقارنة بين حال المسلمين في عصره، وماكانوا يتبوأونه من مركز الصدارة من حيث الحضارة، جعلت شيخنا يربط بين تمسك المسلمين بمباديء الاسلام، وبين هزائمهم عبر التاريخ لكي يبرهن على العلاقة العكسية بينهما. ان مفهوم الحضارة هنا يعني المقومات الشاملة لها الممثلة في «الروح والفكر والمادة»[3].

وقد استطاع ابن تيمية أن يتعدى حواجز العصر التي تحصره في ثقافاته، وظروف البيئة، وإطار المكان والزمان، ويتخطاها إلى آفاق أوسع، فيأخذ على عاتقه دراسة الاسلام في مصادره، ويجمع بين الكتاب والسنة في تفاريعها في تفسير وفقه وعلوم مصطلح الحديث وعلوم اللغة العربية، ثم عكف على علم الكلام والفلسفة والمنطق والتصوف والتاريخ، واكتسب الدراية الواسعة بهذه الثقافات جميعا.

ان ثقافة عصره لم تكبله، بل استطاع التحرر منها تحرراً واعيا «وأن يدعو أيضا إلى هذا التحرر الواعي للعودة إلى نبع الإسلام الأصيل الذي حفظه ونقله ورعاه الجيل العربي الأول من الصحابة والتابعين»[4].

غير أن التكوين العقلي لهذا المفكر هو نتاج المذهب السلفي الذي ظل مخلصا له طوال حياته، وسيبقى دليلا على سلامة هذا المنهج لأنه أخرج للفكر الاسلامي عالما

---

(١) ابن القيم- الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٦٢.

(٢) أحمد الغسيري- الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني ص ١٩٧ من كتاب (أسبوع الفقه الاسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية).

(٣) د. النشار- نشأة الفكر.. جـ٣ ص ٣٩٤.

(٤) محمد المبارك- الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٧ من كتاب أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية.

علي هذه الدرجة من الإيجابية والواقعية وسط ظروف تاريخية حالكة الظلام، من شأنها- ولو اتبعها آخر بمناهج الصوفية- لأخبت فيه جذور الحياة والرغبة فيها، ولألقت به في غياهب الصوامع، معتكفا، فارا بنفسه.

ولكن شيخنا كان مناضلا عقليا- إن صح التعبير- إلى جانب كونه مدافعا بنفسه: بلسانه ويده. ولقد خاض الجدال مع الفرق الكلامية، وأتباع الفلسفة، وفرق الصوفية في وقت كانت الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية للمسلمين تدعو إلى اليأس. ويقول أستاذنا الدكتور النشار «لقد نشأ في فترة توقف فيها العقل الإسلامي عن الابداع في نطاق العلوم الفكرية، واقتصر فيه المفكرون على الجمع»[1]. كما يرى أن أصالة العقل الاسلامى انبثقت آخر مرة في صورة زاهية لامعه في تقى الدين بن تيمية. وهذا حق.

وهكذا يتضح لنا إلى أي حد كانت مهمة الشيخ شاقة وعسيرة وأي جهد بذلك، لكي يعيد للفكر الاسلامي نقاءه، ويعود به إلى سيرته الأولى، فلم تهن له قناة، ولم تضعف ارادته بالرغم من كثرة مالاقاه من خصومه، وكان في أشد حالات الضيق يلجأ لتطبيق قواعد السلوك الاسلامية التي تحض على الصبر والتحمل ، فتقبل عن طيب خاطر مالاقاه من ألوان العذاب، واحتمل «الابتلاء بصبر وجلد، وعلم أنه الجهاد العظيم»[2].

وربما انبثقت عن هذا الابتلاء آراؤه في المضمون الوجداني وحياة القلب لأنه عثر فيه على المنفذ الحقيقي لصنوف الاضطهاد التي كابدها. إنه عندما سجن، لم يلق بالاً إلى ماسيلاقيه، لأن الحرية الحقيقية عنده ليست في انطلاق الجسد وفكه من الاسر والأغلال، ولكن الحرية هي حرية القلب «والعبودية عبودية القلب»[3]، إنه في سجنه يستطيع أن ينطلق بقلبه الحر إلى رحاب الايمان التي تثلج صدره، وتمنحه السكينة

(١) د. النشار- من مقدمته لكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي. ط الخانجي ١٣٦٦هـ.

(٢) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة- التعريف بابن تيمية ص ٦٨٩ من كتاب أسبوع الفقه.

(٣) ابن تيمية- قواعد السلوك ص ١٨٦.

والغبطة «فان من استعبد بدنه واسترق، لا يبالي إذا كان قلبه مستريحا من ذلك مطمئنا، بل يمكنه الاحتيال في الخلاص»[1].

وتتطلب منا هذه النظرية، معالجة ماأسلفناه على وجه التفصيل من أجل هذا، سنتحدث عن حياة الشيخ وعصره، مع توضيح موقفه من المناهج المختلفة، ثم نبين الأسباب التي دعت الصوفية لإثارة الخصومة والعداء ضده. وأخيرا سنتناول تفسيره الوجداني للآيات والأحاديث.

حياته وعصره:

ولد الشيخ عام ٦٦١ هـ «١٢٦٢ م» في بيت ثقافه إسلامية سلفية، فإن جده كان محدثاً مشهوراً، وكذلك كان أبوه. يصف ابن تيمية جده بقوله «كان جدنا عجبا في حفظ الاحاديث وسردها وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة» ويصفه الذهبي بأنه كان معدوم النظير في زمانه، رأسا في الفقه وأصوله»[2].

أما والده فإنه «أتقن العلوم وأفتى وصنف وصار شيخ البلد بعد أبيه وكان إماما محققا كثير الفنون، وكان من أنجم الهدى. وإنما اختفى كل من نور القمر وضوء الشمس، ويشير الذهبي في هذا الوصف إلى كل من أبيه وابنه[3].

وتلقى شيخنا الفقه والحديث والتفسير والعلوم الاخرى، وكان مضرب المثل فى قوة الحفظ والذكاء. كما استطاع أن يستوعب ثقافة العصر كما قلنا ويجيدها ويحاجج أهلها عن مقدرة ودراية. يصفه تليمذه الذهبي بأنه «برع في الرجال، وعلل الحديث وفقهه، وفي علوم الإسلام وعلم الكلام، وغير ذلك. وكان من بحور العلم والأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد، وسارعت بتصانيفه الركبان، لعلها ثلاثمائة مجلد»[4].

وكان عصره يموج بالتيارات السياسية العنيفة، فإن حروب التتار التي بدأت تغزو

---

(١) ن . م والصفحة.

(٢) ابن الالوسي – جلاء العينين في محاكمة الاحمدين ص ١٨. (٣) ن. م ١٩.

(٤) الذهبي – تذكرة الحفاظ جـ ٤ ص ٢٨٨. وقد لاحظ لاوست وحدة النظر الدينية عند ابن تيمية في قوتها ودوامها (حيث كانت الأفكار التي تناولها شرحا وتفصيلا في سائر تواليفه المتأخرة) ص ٨٣٥ من كتاب أسبوع الفقه.

البلاد منذ عام ٦١٦ هـ «١٢٢٩»[1]، وظلت أمواجها تتلاحق دفعة وراء الأخرى عبر السنوات الطويلة حتى سنة ٦٨٠هـ «١٢٨١م» حيث وصلت إلى حماه، واشترك ابن تيمية بنفسه في أحد المعارك. إلى جانب صراع المماليك على السلطة في الداخل.

وكان سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ «١٢٧٠م» على أيدي التتار هو النتيجة الطبيعية التي تمخض عنها ضعف الدولة العباسية، لانها بدأت منذ أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس «وكأنها جدار يريد أن ينقض وكان لابد لها أن تنتهي إلى احدى النهايتين: إلى الانحلال التام والفناء أو اليقظة والإحياء»[2]. ولكن مع الاسف انتهت إلى مانعرفه من انقسام الدولة الإسلامية الكبرى إلى دويلات عديدة، وعاصر ابن تيمية دولة المماليك.

وكان للشيخ دور بارز في مقاومة الغزو التتاري- كما سنرى- وهذا يعطينا فكرة ارتباط العقيدة بالعمل عنده، وقد أفرغ مافي جعبته من آيات وأحاديث لحث المسلمين على الجهاد، وتخليصهم من روح اليأس والهزيمة التي دفعت بجموع كبيرة منهم إلى الفرار هربا من جحافل الجيش التتاري، الذي شرب من كأس النصر حتى الثمالة، وانتشى بروح السيطرة والتفوق.

وفي مقابل الحرب والغزو الخارجي الذي ملأ التاريخ بصفحات عديدة للمآسي والكوارث التي أصابت العالم الإسلامى، كانت هناك في الداخل تيارات عدائية تتمثل في روح الهزيمة، وبث روح اليأس ، وترويج الإشاعات التي تروع القلوب وتخلعها لكي يسلم الناس دون قتال. يقول ابن كثير «وأشاع المرجفون بأن التتر وصلوا إلى حلب، وأن نائب حلب تقهقر إلى حماه، ونودى في البلد بتطبيب قلوب الناس واقبالهم على معايشهم»[3].

ومما زاد الأمر سوءا في هذا العام- أي عام ٧٠٠هـ «١٣٠٠م» حيث بدأ التتار

---

(١) ابن كثير- البداية جـ ١٢ ص ٨٢.

(٢) د. جمال الدين الشيال- تاريخ الدولة العباسية ص ٨٩.

(٣) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٩٥.

يقصدون بلاد الشام– ان هذه البلاد شهدت شتاء قارساً مما أدى إلى صعوبة الهجرة «حيث جعلوا يحملون الصغار في الوحل الشديد والمشقة على الدواب والرقاب، وقد ضعفت الدواب من قلة العلف مع كثرة الأمطار والزلق والبرد الشديد والجوع وقلة الشيء»(١).

رأى ابن تيمية هذه الظروف العصبية التي تضافرت فيها توالي انتصارات الأعداء، مع ضعف المسلمين ويأسهم، أن زاد الطين بلة الأحوال الجوية التي جرت على غير المألوف، وهنا يتجلي ايمان الشيخ، وتظهر آثار التشبع بالروح السلفية فعالة قوية، في الوقت الذي كان بعض الفقهاء غيره يتركون دمشق فرارا بأنفسهم وعائلتهم اذ «كان قد خرج جماعة من بيوتات دمشق، كبيت ابن صصرى، وبيت ابن فضل الله وابن منجا وابن سويد وابن الزملكاني وابن جماعة»(٢).

بذل الشيخ السلفى جهدا كبيراً ليقف في وجه كل العوامل التي تدعو إلى الهزيمة واليأس، معلنا على الملأ آراءه الكفيلة بتحويل الهزيمة إلي نصر. فأخذ يحرض الناس على القتال بدلا من الفرار «وساق لهم الآيات والاحاديث الواردة في ذلك، ونهى عن الاسراع في الفرار، ورغب في إنفاق الاموال في الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم، وأن لا ينفق في أجرة الهرب واذا أنفق في سبيل الله كان خيرا»(٣).

كذلك سافر بنفسه لمصر لحث السلطان على الدفاع عن الشام، وأقنعه بضرورة تجهيز الجيش لهذا الغرض، وجاء ضمن أقواله للسلطان في هذا الصدد «لو قد أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، وكيف وأنتم حكامه وسلاطينه،وهم رعاياكم، وأنتم مسئولون عنهم؟!»(٤).

وعندما حان أوان المعركة المرتقبة بأرض الشام، ووصلت جحافل التتار إلى حمص

---

(١) ن. م ١٥.

(٢) ابن كثير– البداية والنهاية جـ ١٤ ص ١٤.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ن. م ص ١٥.

وبعلبك، ولم يكن جيش مصر قد وصل للنجدة بعد، تخبط الناس ومسهم الفزع والذعر، وعادوا يتحدثون عن التقهقر. ولكن ابن تيمية عاد ينفث من قوة ايمانه في صدور الأمراء والجند، مؤكدا لهم النصر متأولا قوله تعالى ﴿ومن عاقب بمثل ماعوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله ان الله لعفو غفور﴾– الحج ٦٠، واذا ماطلبوا منه ذكر مشيئة الله، أجابهم «ان شاء الله تحقيقا، لا تعليقا»(١).

أما عن تردد بعض المسلمين في حرب التتار لانهم أعلنوا الإسلام تظاهرا، فقد أوضح لهم شيخنا هذا اللبس، اذ أن التتار عنده كالخوارج الذين خرجوا على عليّ ومعاوية– رضي الله عنهما– زاعمين أنهم أحق بالرياسة منهما. وكذا فعل التتار، فبينما هم متلبسون بالمظالم والمعاصى «يزعمون أنهم أحق باقامة الحق بين المسلمين».

وحتى لا يدع مجالا للشك في صحة رأيه لإدخال الطمأنينة والثبات في قلوب المترددين، أعلن لهم في وضوح قاطع «اذا رأيتمونى من ذلك الجانب– يقصد التتار– وعلى رأسي مصحف فاقتلوني»(٢).

وقاتل الشيخ مع الجند، حاثا إياهم على الإفطار في شهر رمضان، لان الفطر أقوى لهم، وذلك تشبها بالمسلمين حين أفطروا عام الفتح تنفيذا لنصيحة الرسول صلى الله عليه وسلم(٣).

أما عن حدة الطبع التي يوصف بها شيخنا– فقد ألصقت به، لما يلاحظ من عنف كتاباته.

والواقع أن الرجوع إلى مراحل حياة الشيخ، والإطلاع على التهم التي القيت إليه ظلما، ومانسب اليه زورا وبهتانا(٤).. كل هذا دفع بالشيخ إلى الحدّة لدفع المظالم التي أحدقت به.

---

(١) ن. م ص ٣.

(٢) ابن كثير– البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٤.

(٣) ن. م ٢٦.

(٤) يقول ابن تيمية (وكان قد بلغني أنه زور علي كتاب).. ويقول (أنا اعلم إن أقواما يكذبون على) ص ١٠٧، ٢٠٩ من كتاب العقود الدرية لابن عبدالهادي.

ويزيد الأمر إيضاحا، ما يحدثنا به عن نفسه فيقول «فان الناس يعلمون أني من أطول الناس روحا وصبرا على مر الكلام، وأعظم الناس عدلا في المخاطبة لأقل الناس»[1]. فبم إذن يفسر ثورته وغضبه؟

هنا يجيب قائلا «فمتى ظلم المخاطب،لم نكن مأمورين أن نجيبه بالتي هي أحسن، بل قال أبو بكر رضي الله عنه لعروة بن مسعود بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم لما قال- إني لأرى أوباشا من الناس خليقا أن يفروا ويدعوك «اغضض بظر اللات، أنحن نفر عنه وندعه»[2].

وفيما عدا هذا، فقد كان الشيخ متسامحا، مطبقا لأخلاقيات الإسلام في العفو وتصفية قلبه من الأحقاد والضغائن، إذ لما انقلبت الأوضاع السياسية وحل الملك محمد بن الملك المنصور قلاوون، بدلا من المظفر الجاشنكير بيبرس- وكان يكن للشيخ المحبة والتقدير في بداية حكمه- طلب منه أن يفتي بقتل بعض القضاء- الذين أفتوا بعزلة من الملك أيام الجاشنكير- فأبى، بل دافع عنهم بقوله «اذا قتلت هؤلاء، لاتجدهم بعدهم مثلهم»[3]، فلما ذكره الملك بأنهم سبق أن آذوه، وأرادوا قتله مرارا، أجاب «من آذاني فهو في حل»[4].

وإزاء هذا التصرف، اضطر خصمه اللدود ابن مخلوف قاضي المالكية إلى الاعتراف بأنه لم ير مثل ابن تيمية، لأنه حرّض عليه فلم يقدر عليه، فلما قدر عليهم جميعا صفح عنهم، وحاجج عنهم[5]. وهذا صحيح لاننا لو عقدنا مقارنة بين حديث هذا القاضي بعد أن زال عنه الصولجان، ووصف ابن تيمية له في السجن، لظهر الفرق بين الرجلين، اذ يقول عنه «وابن مخلوف لو عمل مهما عمل- والله مااقدر على خير إلا وأعمله معه.. فاني أعلم أن الشيطان ينزغ من المؤمنين، ولن أكون عون للشيطان على إخواني المسلمين»[6]..

---

(١) محنة الشيخ ص ٤٤.
(٢) ن. م والصفحة.
(٣، ٤) ابن كثير ص ٥٤ جـ ١٤.
(٥) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٥٤.
(٦) محنة الشيخ ص ٥٩.

فاذا ما انتقل من هذه العلاقة الخاصة مع خصمه القاضي ونظر إلى المسلمين بعامة، فانه يدعو لهم بالخير في دينهم ودنياهم، ويجب أن يراهم وقد اختفت من بينهم بذور الفتن والخلاف، فلن «ينقطع الدور وتزول الحيرة، إلا بالانابة إلى الله والاستغفار والتوبة، وصدق الالتجاء، فانه سبحانه لا ملجأ منه إلا اليه، ولا حول ولا قوة إلا بالله»(١).

كذلك يعلن أنه لا يهدف إلى تحقيق غرض دنيوى، ولا يطمع في تحقيق منصب، أو جاه، أو الحصول على أمواله، فانه «لم يقبل من أحد شيئا لا من النفقات السلطانية، ولا من الكسوة، ولا من الادرارات ولا غيرها، ولا تدنس بشيء من ذلك»(٢)، فهو يسعى إلى تحقيق مايحبه الله ورسوله، فاذا ماقابلته بعض الخصومات، فإنه لا ينظر اليها نظرة شخصية خاصة، وانما يتحمل كل الصعاب في سبيل هدفه العام الذي عاش من أجله «نحن إنما ندخل فيما يحبه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون، ليس لنا غرض مع أحد، بل نجزي بالسيئة الحسنة، ونعفو ونغفر»(٣).

وكانت حياة الشيخ برهاناً على صدق قوله، واقتران العلم بالعمل أنه تمكن من خصومه كما بينا فلم يصبهم بأذى، وعندما سجنه الملك الناصر أصبح ذلك دليلا على أنه لم يحاول أن يستمد قوته من الملك، بل كان يعلن على مايراه حقا «لو كان يستمدها من الناصر ماألقاه في غيابة السجن، فكان هذا هو الدليل القاطع على أنه متبوع لا تابع، وحر سيد نفسه، وليست نفسه ولا فكره ملكا لأحد»(٤).

وهكذا يتبين لنا أن شيخنا كان مطبقا لقواعد السلوك والأخلاق الإسلامية التي عالجها بالبحث والدراسة.

وعندما سننتقل إلى عرض نظراته في النفس والأخلاق بتفسيره للنصوص، سيتضح

---

(١) ن.م والصفحة.

(٢) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٤٣.

(٣) محنة الشيخ ص ٥٨.

(٤) محمد أبو زهرة- التعريف بابن تيمية ص ٦٩٠ من كتاب أسبوع الفقه الاسلامي.

لنا مع مقارنة بتاريخ حياته وملابستها- أنه عاش في ظلال هذه التفسيرات وأنه اعتنقها علما وطبقها عملا، فإنه بالرغم مما «كان فيه من الحبس والتهديدات والإرهاق، فهو مع ذلك من أطيب الناس عيشا، وأشرحهم صدرا، وأقواهم قلبا، وأسرهم نفسا. تلوح نضرة النعيم على وجهه»[1].

هذا هو وصف أحد تلاميذه له، وهو ابن القيم[2].

مناقشة ابن تيمية للمناهج:

أثار ابن تيمية مشكلة كبيرة اختلاف مناهج المتكلمين والصوفية وأهل الحديث فيقول «الطرق العقلية والنقلية والكشفية والخبرية والنظرية طريقة أهل الكلام وأهل التصوف قد تجاذبها الناس نفيا وإثباتا»[3].

ولننظر في رأيه عن هذه المناهج كل على حدة

---

(١) ابن القيم- الوابل الصيب.. ص ٦٣.

(٢) وقد سبق بيان تاريخ تلميذه الذهبي له أيضا..

أما الكتاب الذي ينسب الى الذهبي بعنوان «النصيحة الذهبية» فإن دراسة مضمونه بالمقارنة بالنصوص التي أوردها في كتبه الاخرى عن شيخه، تثبت أن الكتاب منحول لعدة عوامل هي:

أولا: إن الذهبي في كتبه التي تحدث فيها عن شيخه، فانه يتحدث بلهجة الاحترام والتبجيل، بعكس النصوص الواردة بكتاب (زغل العلم). ومنها على سبيل المثال قوله (كف عنا فانك محجاج.. اما آن لك ان ترعوى؟).

ثانيا: لننظر الي ترجمته لشيخ الاسلام في كتابه تذكرة الحفاظ انه يصفه بأنه (برع في الرجال، وعلل الحديث وفقهه، وفي علوم الاسلام وعلم الكلام وغير ذلك. وكان من بحور العلم والاذكياء المعدودين والزهاد الأفراد والشجعان الكبار والكرماء الاجواد، أثنى عليه الموافق والمخالف) ص ٢٨٨ جـ٤ تذكرة الحفاظ ط. حيدر آباد، بدون تاريخ.

ثالثا: ينسب الذهبي (زغل العلم) مخاطبته لابن تيمية بقوله (ياليت أحاديث الصحيحين تسلم منك)، مع أن القارىء لكتب الشيخ السلفي يتضح له انه يضع الصحيحين- مثلما يفعل المحدثون على رأس الكتب الصحيحة. فإذا ماأراد أن يؤكد صحة أحد الاحاديث، فانه يستشهد على ذلك بأنه ورد بالصحيحين.

ولعل الدكتور صلاح الدين المنجد في اعادة طبعة كتاب (سير أعلام النبلاء) للذهبي، يعيد النظر في مقدمة الجزء الاول منه.

(ينظر الكتاب الآنف الذكر، ط. الكويت، مارس ١٩٥٦م الجزء الاول ص ١٧- ١٨، المقدمة بقلم الدكتور صلاح الدين المنجد).

(٣) ابن تيمية- التصوف ص ٣٧٠ (الفتاوى).

أما تفضيلـه لمنهج أهل الحديث، فلأن النقل هو الكفيل بتحقيق النجاة من العذاب، بل يفضى إلى «تحقيق السعادة في دار النعيم»[1] لأن العقل وحده لا يكفي للسلوك بصاحبه هذا السبيل. ومع تقديره للعقل الإنساني، إلا أنه يرى له دورا محدودا. فكما «أن نور العين لا يرى الا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل، لا يهتدي الا اذا طلعت عليه شمس الرسالة»[2]. أي بعبارة أخرى، ان العقل عنده يقف موقف القصور «في مجال الحقيقة، ولابد أن يساند الشرع لتقوم الأسس الدينية الشرعية السليمة»[3].

ولكنه يفرق بين أهل الحديث المتقيدين بمنهجه الصحيح دراية ورواية، وبين الحشوية– هذا الاسم الذي أطلق خطأ على أهل الحديث بعامة– دون تمييز أو تفرقة بين الفريقين[4].

ويتعجب شيخنا ممن يقول إن الصحابة والتابعين لم يكونوا أهل نظر، ذلك لأنهم أحرص المسلمين على إتباع المنهج الاسلامي الصحيح.

إن الكتاب حض على النظر، ولكن ليس بمعنى علم الكلام المبتدع. فكراهية السلف للكلام في الدين عن طريقة المتكلمين لا تتناول مبدأ الحض على النظر في ذاته، ولكنها تنصب على وسيلته. فاذا كانت هذه الوسيلة هي علم الكلام المعروف عند أهله، فهذا مايرفضه ابن تيمية– وسبقه في ذلك الأوائل– لأن الفطر التى فطر عليها الإنسان عليها خليقة بالإيمان، ثم تزداد مع النظريات في الآيات، آيات الأنفس والآفاق، وهي جامعة بين الأدلة السمعية والعقلية معاً.

ودون الخوض في معنى الآية، وقياس الأولى، ومباحث نقده للمنطق الارسطاليسى[5]، فإن شيخ الإسلام يدعو إلى اتباع طريقة الانبياء– وهم أهل العلم والعمل، فهم أولى بالإتباع، كما فعل الصحابة والتابعون والسلف الصالح، بدلا من

---

(١) ابن تيمية– توحيد الألوهية ص ٦. (٢) ابن تيمية– توحيد الربوبية.

(٣) محمد دكروري– العقل ومجاله عند ابن تيمية ص ٩٢٥ من كتاب أسبوع الفقه.

(٤) ابن تيمية– نقض المنطق ص ٧٣، ١١٧، ١١٨.

(٥) ابن تيمية كتاب أستاذنا الدكتور النشار– مناهج البحث .. ص ٢٩١ ومابعدها.

تقليد المتكلمين والفلاسفة لآراء شيوخهم، والرجوع إليهـا، فإن «الحق المبين أن كمال الانسان أن يعبد الله علماً وعملاً- كما أمره ربه- وهؤلاء هم عباد الله وهم المؤمنون والمسلمون، وهم أولياء الله المتقون.. وهم أهل العلم النافع والعمل الصالح وهم الذين زكوا نفوسهم وكملوها، وكملوا القوة النظرية العلمية، والقوة الارادية العملية»(1). وهذا هو تفسير قوله تعالى ﴿واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأيدي والأبصار- آية ٤٥ سورة ص﴾

ومع النقد العنيف الذي يوجهه ابن تيمية للفلاسفة، فانه يستخرج من أفكارهم- بتطبيقه مبدأ «الموازنة والمعادلة»(2)-وما يستحق المدح من أجله. فهو يذكر لابن سينا أنه كتب في موضوعات لم يذكرها المتقدمون من الفلاسفة وسمى ذلك العلم الالهي. كذلك تناول النبوات والكرامات «ومقامات العارفين، فيه شرف ورفعة بالنسبة إلى كلام المتقدمين»(3).

ويخرج من نقده للفلاسفة إلى البرهنة على صحة آرائه مستخدما نفس طريقتهم في الحجاج الفلسفي، فكما رأى ابن سينا- متأثرا بأرسطو- أن العلم بالكليات هو الممكن الوحيد، لئلا يصبح العلم بالجزئيات مستحيلا، جعل ابن تيمية العلم الإلهي هو الأعلى والأول بالإطلاق «فإن الله سبحانه هو الأعلى، وهو الأكبر، ولهذا كان شعار أكمل الملل: هو الله أكبر في صلواتهم، وآذانهم، وأعيادهم»(4).

ويتصل بنقده لطريقة الفلاسفة والمتكلمين، انهم يبدأون بنفوسهم، جاعلين منها الأصل، فأخطأوا الطريق الصحيح. ومادام الانسان مخلوقا، مربوبا، مفطورا، مصنوعا. فإنه ينبغي عليه أن يلجأ إلى خالقه، وفاطره وصانعه، طالبا العلم والعمل، فإن هذا الترتيب هو الموافق للحقيقة «اذ بناء الفرع على الاصل، وتقديم الأصل على الفرع

---

(1) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٩٧.

(2) ويرى أستاذنا النشار أنه (وضع أسس فلسفة النسبية) مناهج ص ٢٤٢.

(3) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٨٥.

(4) ن. م ٨٧.

هو الحق، فهذه الطريقة الصحيحة، الموافقة لفطرة الله وخلقته، ولكتابه وسنته»[1].

وهكذا عد ابن تيمية العلم الإلهي- وهو يعني عنده العلم بالله، والعمل له- فطريا ضروريا، أنه أشد رسوخا في النفس البشرية من مبدئي العلم الطبيعي والرياضي، فالقول مثلا، بأن الواحد نصف الاثنين، أو أن الجسم لا يكون في مكانين، فان هذين النوعين من المعرفة المنتمين للعلم الطبيعي والرياضي «قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهى فما يتصور أن تعرض عنه فطرة»[2].

أما الخروج عن طريق السابقين فانه يتفرع إلى ثلاثة طرق: أما طريقة التخييل، أو التأويل،أو التجهيل[3].

ويقصد بالأول الخيالات الفاسدة التي تطابق النصوص. والثانية، التأويل وهو منهج المتكلمين. أما معني التجهيل، فانه يعارض تماما قول البعض- لا سيما غلاة الصوفية- بأن الصحابة كانوا يجهلون معانى القرآن أو الحديث، لأن العكس هو الصحيح، أي أنهم «حفاظ الاسلام وبدور الملة»[4].

وليست هذه العبارة على سبيل الإشادة فحسب، وإنما يستدل ابن تيمية على أفضلية الصحابة- وهم على رأس قائمة السلف بالمعنى التاريخي- ومن واقع النصوص المؤيدة لهذا المعنى من الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى ﴿**لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى**﴾ سورة الحديد من آية ١٠، وحديث الرسول صلي الله عليه وسلم «خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم- رواه الشيخان».

من هنا، كان الصحابة هم أصحاب أسلم المناهج وأدقها في العلم والعمل، لأنهم متابعون للرسول صلوات الله عليه، الذي هداهم بالأدلة العقلية والسمعية، وكان

---

(١) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٢٠.

(٢) ن. م ١٥.

(٣) ابن تيمية- نقض المنطق ص ٥٦.

(٤) ن. م ٨١.

يستخدمها في مواجهة المنكرين لنبوته في قوله تعالى[1]﴿ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا﴾ الآية ٣٣ الفرقان[1] وشأنه في ذلك شأن الأنبياء جميعا، فليس تعليمهم «مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير من النظار. بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية، مالا يوجد عند هؤلاء البتة، فتعليمهم- صلوات الله عليهم- جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعا، بخلاف الذين خالفوهم»[2].

وقد حرص شيوخ المدرسةالسلفية على العناية بنقل أفعال الصحابة وأقوالهم لأنهم كانوا «أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا. قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه»[3] لكي يبرهن بذلك على أن أصحاب محمد صلوات الله عليه وسلم كمل عندهم بر القلوب مع كمال عمق العلم[4].

وسبق لابن حزم أن رتب مخلوقات الله ترتيب أفضلية، فجعل أفضل الأنس والجن، الرسل، ثم الأنبياء، ثم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الصالحين[5].

لهذا، يسلك ابن تيمية هذا الطريق، فيضع أولا الرسول صلى لله عليه وسلم، ثم الصحابة، فالتابعين من بعده مستشهدا بتفسير الآية «والسابقون الأولون». من أجل هذا، فإنهم الأمثلة التي ينبغي الاقتداء بهم في جميع علوم الدين وفروعه، ومنها الزهد وقواعد السلوك.

ولئن كان القرن الأول أفضل من الذي يليه، وترتيبهم في الفضل حسب الأسبقية، إلا أن الشيخ السلفى يضع استثناء لهذه القاعدة، فيرى أن التفضيل ليس بالترتيب الزمني بالإطلاق، بل للمتمسكين بمنهج السنة، أيا كان العصر الذي يعيشون فيه[6].

وعند تناوله الحديث عن الأولياء، يضع أبا بكر وعمر في المقدمة. وفي موضوع

---

(١) ن. م ٣٣.
(٢) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ٣٢٤.
(٣) ابن تيمية- نقض المنطق ص ١١٤.
(٤) ن. م والصفحة.
(٥) ابن حزم- المحلي جـ ١ ص ٢٨.
(٦) ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبري حـ ١ ص ٢٧

الزهد وشيوخه، فانه يضع في القمة أبا ذر الغفاري، وسلمان الفارسي وأبا الدرداء، يليهم أويس القرني وأصحابه، ثم التستري وأصحابه، ثم باقي الأئمة، لان طريق الاوائل أكمل من طريق القشيري والمكي والمحاسبي[1].

كذلك فان خاصة الرسل، وهم الصحابة، هم الأعلم، لأنهم مثل خاصة الفلاسفة. فكما يحرص الفلاسفة على اتباع السابقين عليهم بالمثل، يصبح منطقيا متابعة المسلمين للصحابة، فإن أفضل الامة الاسلامية هم السابقون، فهم روادها الأوائل[2]. إن الصحابة يتوافر فيهم العلم والعمل «ومن خواص متابعة الرسول – صلى الله عليه وسلم– ، أيهم كان له أتبع كان في ذلك أكمل»[3].

وهو بعد عرضه لهذه المقدمات، يصل إلى القول بأن أهل الحديث استكملوا هذه الأركان، لانهم يتابعون السابقين[4].

وفي مقارنة ابن تيمية بين المتكلمين والمحدثين، لا يختلف مع الفريق الأول– كما قلنا– في ضرورة استخدام المنهج العقلي، ولكن مثار معارضته هو تخصيصهم علم الكلام المبتدع كوسيلة لهذا الغرض، فإن من الخطأ اعتبار علم الكلام مرادفا «لأصول الدين»[5]، وأن أهل الحديث انكروا «ماابتدعه المتكلمون عن باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، ولم ينكروا جنس النظر والاستدلال»[6].

وعندما أطل على منهج الصوفية وتعرض له بالنقد، وافق الغزالي في بعض ماذهب اليه، وأن حجة الإسلام كان يرى أن منهج الصوفي هو وحده الكفيل بالوصول إلى اليقين بعد أن جرب مناهج الفلاسفة والمتكلمين. وجاء ابن تيمية، فأيده في أحد جانبي نظريته ولكنه أضاف شرطا، وهو ضرورة المتابعة وفقاً للكتاب والسنة. فإن أرباب

---

(١) ابن تيمية– شرح العقيدة الأصفهانية ص ١١٢، ١١٣.

(٢) ابن تيمية– نقض المنطق ص ٨٦.

(٣) ن. م ١١٥.

(٤) ن. م ١١٦.

(٥) ن. م ٤٨.

(٦) ن. م ٤٧.

القلوب كثيرا مايجدون في نفوسهم من الذوق والوجد عن طريق الرياضة وتصفية القلوب، ولهذا يسمون أهل المعرفة، لانهم عرفوا بالخبرة والذوق، مايعلمه غيرهم بالخبروالنظر(١).

وعندما يقول شيخنا إن حقيقة العبد قلبه وروحه، فإن هذا يعني أنه حبذ الاتجاه الوجداني الذي سلكه الغزالي.

ويرى أن مرد الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة والمتكلمون، أنهم يبدأون بنفوسهم كوسيلة للمعرفة، ويستدلون بواسطتها على أن الإدراك أحيانا بالحس، وتارة بالعمل، أو بهما معا. أما معرفة القلب فلم يعرفها، بينما هي المعرفة الحقيقية، لانها نور الإيمان الذي يتجه بصاحبه إلى خالقه. فالله سبحانه هو الهادي والنصير ﴿**وكفى بربك هاديا ونصيرا**﴾ – الفرقان– ٣١» وهو أيضا الرب الخالق الصانع، بينما العبد مخلوق، مربوب، مصنوع. فإذا عاد الإنسان إلى ربه في العلم والعمل، فإنه يتبع المنهج الصحيح لأنه موافق «لفطرة الله وخلقته لكتابه وسنته»(٢). ولكنه يرى من جهة أخرى، أن وجه القصور بمناهج الصوفية والمتكلمين مرده إلى أن أغلب نظريات هؤلاء في الوجود والعدم والثبوت والانتقاء، بينما يغلب على الصوفية المحبة والبغض والإرادة والحركات العملية. أي بعبارة أخرى، ان غاية المتكلمين قاصرة على العلم والخبر، بينما غرض المتصوفة المحبة والعمل والإرادة(٣).

ولا يرى هذا القصور– الذي يعتبره الآفة بالنسبة للفريقين– عند أهل العلم والإيمان، لانهم يجمعون بين منهجي الصوفية والمتكلمين، أي بين «التصديق العلمي، والعمل الحبي– بضم الحاء»(٤).

خلاصة ماتقدم، انه لابد للعقل والذوق أن يستندا إلى الشرع.

---

(١) السلوك ص ٦٤٨.

(٢) ابن تيمية– توحيد الربوبية ص ١٩.

(٣) ن. م ٤١.

(٤) ن. م والصفحة.

محن الشيخ:

تعددت موضوعات النزاع والخلاف بين ابن تيمية وكثير من الشيوخ المعاصرين له في مجالات الفقه وعلم الكلام والتصوف. ومن العوامل التي أوجبت هذا الصراع هو انحسار المذهب السلفي أمام ظواهر من تقليد الفقهاء، وتخريجات الفلاسفة، تأويلات المتكلمين وشطحات الصوفية. فقد كان شيخنا يفتي في بعض الأحكام «بما أدى اليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الاربعة، وفي بعضها يفتي بخلافهم، وبخلاف المشهور في مذاهبهم»(١)، وهو يستند في ذلك الى النصوص الصحيحة ويستقيها من مصادرها، فهو «وإن كان قد خالف الائمة الأربعة في مسائل، فقد وافق فيها بعض الصحابة أو التابعين»(٢).

وهذا يدلنا على تحرر الشيخ من التعصب المذهبي في عصره ويفسر لنا المحن التي أصابت الشيخ، فاتهم باطلا بكل ماهو بريء منه، بل رمى أيضا بالضلال «والضلال يومذاك كانت كلمة ترادف التفكير الحر الذى لا يرضى بالتقليد أن يكون فى آرائه من العبيد، وكان الضلال عنوان نضوح العقل»(٣).

وكان للشيخ أكثر من دور: هدم صرح الثقافة اليونانية ممثلة في المنطق بكتابه «الرد على المنطقيين»، ولم يستطع السكوت أمام مظاهر الفوضى الثقافية المتعددة الاتجاهات، والتي رأى فيها مايخالف المنهج السلفي، دون أن ترهبه مظاهر السلطة، أو يخضع لذوق البأس من خصومه وعلى رأسهم الشيخ نصر المنبجي لمذهب ابن عربى فى التصوف، إذا كان الشيخ تقى الدين بن تيمية يتكلم فى المنبجى وينسبه إلى اعتقاد ابن عربي»(٤).

والواقع أن اصطدام ابن تيمية مع الصوفية تمثل أحد جوانب النزاع مع خصومه،

---

(١) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٦٧.

(٢) صفي الدين الحنفي- القول الجلي .. ص ٧.

(٣) المراغي- ابن تيمية ص ٥.

(٤) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٣٦.

فقـد دخل السجن أكثـر من مرة بأسبـاب ملفقة، كـان الداعي اليها نصـر المنبجى هذا المقرب إلى الجـاشنكير حـاكم مصـر «الذي تسلطن فيمـا بعد»[١]، والذي كـان النزاع قائماً بينه وبين الملك الناصر[٢].

جمع الجـاشنكيـر الفقهـاء لاعلان مـخالفـة الشيوخ في «مسـألة العرش، ومـسألة الكلام، وفي مسألة النزول»[٣]، وهي المسائل التي سنعرض لها عندما ننتـقل لبيان موقفه الميتافيزيقي، اذ اتخذوا منها ذريعة لاضطهاده.

ولم تكن القضية في الواقع بسبب عقيدة الشيخ التي كتبهـا وعرفت باسم «العقيدة الواسطيـة»، ذلك لان مناظرته فيهـا أثبتت صـحتـها «وعـاد الشـيخ إلى منزله معظمـا مكرما»[٤]- كما يذكر ابن كثير- ويضيف إلى ذلك «وبلغني أن العامة حملوا له الشمع من باب النصر إلى القصاعين على جارى عادتهم في أمثال هذه الأشياء»[٥].

ونفهم من النص الثاني تعظيم العامة للشيخ السلفي وتعاطفهم معه، لأنه كان مخلصا صادقاً، يعلن مايراه صوابا متفقا مع الكتاب والسنة، حتى لو اقتضى الأمر اصطدامه مع أصحاب السلطة الممثلة في ذلك الوقت في قاضي المالكية ابن مخلوف، والشيخ نصر

---

(١) ن. م ٤٦. (٢) ن. م ٤٨. (٣) ن. م ٤٣.

وقد اتهم الشيخ بأنه وقع في التجسيم، بينما هو في الحقيقة قد أعاد الى العـقيدة السلفية المتوارثة كـتب شيوخ المدرسة، وهي العقيدة المتلقاه منذ الصدر الأول للاسلام جيلا بعد جيل. ولئن كـان الموضوع لا يدخل مباشرة في نطاق دراسـتنا، الا أن هذه المسألة قـد اثارت كثيراً من الجدل قديما وحـديثا. وسنتناول بايجاز لما لهـا من صلة بحياة الشيخ من جهة، فضلا عن انها من الموضوعات التي مازالت تثير كثيرا من الجدل.

ولا شك أن من يقـرأ كتب الشـيخ ورسـائله المتعددة، سرعان مـايتـضح له براءته مما يلصق به، والأدلة كـثيرة ومتنوعـة، سواء من كلماته التي نـقرأها له في كتبه نفسـها- فضلا عن المصـادر التي تجل عن الحصـر في هذا المقام، والتي تجمع كلهـا على أن أئمة المسـلمين منذ الصحابة والتـابعين قد تلقوا هذه العقـيدة بالقبول، وهى اثبـات الصفات التى أثبتـهـا الله تعـالى لنفسـه بلا تمـثيل أو تـعطيل أو تأويل، ونفى مـانفـاه عن نفســه، مـستنـدين في ذلك الى الآيات والاحاديث.

وسنعـود للحـديث عن هذا كله بالتـفصـيل، عندمـا يصبح لزامـا علينا أن نوضح مـوقـفه من الصـفـات والافعـال الإلهية.

(٤) ابن كثير- البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٣٧.

(٥) ن. م والصفحة.

المنبجي الجاشنكير، كما قلنا، لان ابن تيمية كان ينسبه إلى اعتقادابن عربي.

أضف إلى ذلك خصومه من الفقهاء الذين أكنوا له الحسد لانفراده «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة الناس له ومحبتهم له، وكثرة أتباعه وقيامه في الحق، وعلمه وعمله»(١).

وتحركت خصومه الصوفية مرة أخرى– وكان على رأسهم هذه المرة ابن عطاء السكندري– لانه «قال لا يستغاث بالله. لا يستغاث بالنبي استغاثة بمعنى العبارة، ولكن يتوسل به، ويتشفع به إلى الله»(٢).

ومن أطرف مصادماته مع احدى فرق الصوفية– وهي الأحمدية– ماتنقله لنا المصادر، وما يخبرنا به هو أيضا. فقد شكوا منه مر الشكوى لأنه يتتبعهم ويبين زيف حيلهم وأباطيلهم، ويعدها من قبيل الخداع «والأحوال الشيطانية». وتحداهم في دخول النار معهم ليبث أن أكثر أحوالهم من قبيل الحيل. واشترط عليهم الاستحمام حتى تزول آثار المواد المستخدمه في حيلهم. ولما ضاق عليهم الخناق، اعترف شيخهم بالحقيقة، وقال «نحن أحوالنا إنما تنفق عند التتر، ليست تنفق عند الشرع فضبط

---

(١) ن. م والصفحة.

(٢) ن. م ٤٥.

أما عن موضوع الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم، فقد طرح ابن تيمية الموضوع في رسالته المسماه (الواسطة بين الحق والخلق)، وكتاب (التوسل والوسيلة)، ويعبر عن رأيه بالنص الاتي:

في الحديث الذي رواه الترمذي وصححه، أن النبي صلى الله عليه وسلم علم شخصا أن يقول (اللهم اني أسألك وأتوسل اليك بنبيك محمد، نبي الرحمة يامحمد، يارسول الله، أتوسل بك الى ربي في حاجتي لتقضيها، اللهم فشفعه في). فهذا التوسل به حسن. وأما دعاؤه والاستغاثة به، فحرام.

(ص ٦٤ محنة الشيخ).

ويذكر ابن تيمية أن التوسل الى الله بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ودعائه لا بذاته. كما أن دعاء الرسول وطلب الحوائج منه وطلب شفاعته عند قبره. وبعد موته لم يفعله أحد من السلف (كتاب التوسل والوسيلة ص ٧٤، ١٠٩ تحقيق محي الدين شاهين ط المطبعة المنيرية ١٣٧١هـ.

الحاضرون عليه تلك الكلمة، وكثر الإنكار عليهم من كل أحد»[1].

وينبغي، قبل أن نختتم حديثنا في الموضوع، أن ننوه بأن مالاقاه الشيخ من صعاب، هي من نفس النوع الذي يلاقيه المصلحون الثائرون على النظريات والاوضاع المنحرفة. فقد أزعجه أيما إزعاج أن ينصرف بعض علماء المسلمين ونظارهم وصوفيتهم عن الكتاب والسنة، ويلجأون إلى الفلسفة وعلم الكلام والتيارات الثقافية الخارجية من كل حدب وصوب التي انحرفت انحرافا كبيرا عن تعاليم الإسلام كما فهمهاالصحابة والتابعون« وقد اقتضى ذلك كله ثورة جذرية عميقة، ومعارك فى جبهات كثيرة عسكرية وفكرية واجتماعية»[2].

لقد نشأ هذا المفكر السلفى العتيد فى بيت علم ودين، ثم تدرج فى معارج العلوم، فنهل منها حتى أصبح أعجوبة بين أقرانه بقوة حافظته، وقدرته على استيعاب علوم العصر كلها، وظهر نبوغه المبكر باعتراف خصومه أنفسهم. ورأى من واجبه ألاّ يسكت، وهو يرى الإسلام الذى عرفه من مصادره الحقيقية الصحيحة، قد تحول بين أيدى هؤلاء الى افكار وعقائد لا تمت الى الإسلام بصلة، فجاهر بما رآه حقا، غير مبال بالاخطار التى حدقت به، سواء أكان السجن أو حتى القتل[3].

---

(١) ابن كثير– البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٣٦.

وينظر أيضا العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ١٩٤– ١٩٥.

وكتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية.

هذا، ويذكر ابن كثير، عن صالح الأحمدي الرفاعي شيخ الفرقة (المتوفي عام ٧٠٧هـ) ان التتار كانوا يكرمونه لما قدموا دمشق (ولما جاء قطلوشاه نائب التتر نزل عنده) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٤٧.

ولعل هذا هو أحد الاسباب التي دفعت ابن تيمية الى تعقبهم.

(ينظر أيضا رأى الشيخ أبى زهرة بكتاب أسبوع الفقه الاسلامي ص ٧٠٧– ٧١٠).

(٢) محمد المبارك– الدولة عند ابن تيمية ص ٨٤٨.

من كتاب أسبوع الفقه الاسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية.

(٣) يقول ابن كثير (فأرادوا– أي خصومه– أن يسيروه الى الاسكندرية كهيئة النفي، لعل أحد من أهلها يتجاسر عليه فيقتله غيله، فما زاد ذلك الناس الا محبة وقربانا منه وانتفاعا به واشتغالا عليه وحسنا وكرامة له) البداية جـ ١٤ ص ٤٩.

لم يستطيع الشيخ السكوت-حتى عندما منعوه من الفتوى- أن يحبس العلم فى صدره، وعد المجاهرة به كنوع من الجهاد، لا سيما وأن الناس كانوا يسعون اليه يستفتونه. وهنا يقول« أنا لم يصدر منى قط الإجواب مسائل، وافتاء مستفت. ما كتبت أحدا ابتداء، ولا خاطبته في شيء من هذا، بل يجيئنى الرجل المسترشد المستفتى عما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم، فيسألنى مرة بعد مرة، وهو متحرق على طلب الهدى. أفيسعنى فى دينى أن أكتمه العلم؟»[1].

ولم يخش ابن تيمية شيئا فى سبيل المجاهرة بالحق، إذ يحدثنا عن نفسه فيقول« من أى شئ أخاف؟! إن قتلت كنت من أفضل الشهداء.. وإن حبست فوالله إن حبسى لمن أعظم نعم الله على وليس لى ما أخاف الناس عليه، لا مدرسة، ولا إقطاع، ولا مال، ولا رياسة ولا شئ من الاشياء!! »[2] .

لم تفلح إذن الحرب التى أعلنها خصومه-من الصوفية وغيرهم- فى ثنى شيخنا عن عزمه. ولم ينزو بعيدا عن الناس منكبا على دراساته، متأملا يجتر أفكاره ويسجلها- كالمتبعين لمنهج الصوفية- محلقا مع نظريات الفناء، متشوقا الى الكشف، متقوقعا فى نفسه، يدقق فى بحث خطراتها ووساوسها، وإنما أصبح شخصا ثائرا على الأوضاع المعوجة- العلمية والعملية معا- بغرض اعادتها إلى سيرتها الاولي، مستعدا لقبول آراء المخالفين لو ثبت صحتها بالبراهين والأدلة، فهو يعلن« أنا أحق من سمع الحق والتزمه وقبله، سواء كان حلوا أو مرا. وأنا أحق أن يتوب من ذنوبه التى صدرت مني، بل وأحق بالعقوبة اذا كنت أضل المسلمين عن دينهم»[3].

ومما يلفت نظر الباحث أنه لم يخاصم الصوفية لأنهم صوفية، وإنما أعلن نقده العنيف لاتباع ابن عربي، ولما ابتدعته فرق الصوفية من ألوان العبادات والعقائد والاذكار مخالفة للشريعة، أو آداب «لا تتفق فيما يرى مع مقتضيات الحياة الفردية والاجتماعية. ولكنه لم ينكر جملة التصوف ولم يحث المؤمنين علي الابتعاد عنه»[4].

(١) محنة الشيخ ص ٤٩. (٢) ن. م ٥٠. (٣) ن. م ٥٩.

(٤) لاوست- النشأة العلمية عند ابن تيمية.. ص ٨٤١- ٨٤٢.

ولهذا اتخذ ابن تيمية من الصوفية المتابعين للشرع أصدقاء له، وأعلن مودته لهم ومحبته إياهم منهم الشيخ الواسطي «المتوفي ٧١١هـ»، الذي أثنى عليه ابن تيمية وسماه «جنيد وقته»[1] وسنوضح فيما يلي أسباب صدامه مع الصوفية.

صدامه مع الصوفية في عصره:

مر بنا في الفصل الأول من هذا البحث أن ابن تيمية اشتهر بعدائه للصوفية، وظل الباحثون يتناقلون هذه الفكرة، حتى أصبحت وكأنها حقيقة ثابتة.

ولكن يجب التفرقة- كما نوهنا في حينه- بين خصومته لبعض الصوفية دون البعض الآخر. كذلك ينبغي توضيح ماوافق ابن تيمية عليه من قواعد السلوك، وما أثارت اعتراضه عليها، مهما كان قائلها.

وقد قرأناله- كما بينا فيما تقدم- اعتراضات كثيرة على الهروى الأنصارى في المسألة الجبرية مثلا. كذلك أثارت اعتراضه الشديد- كما ذكرنا في الفصل السابق- نظريات الصوفية الفلاسفة بمختلف صورها. أضف إلى ذلك مارآه من أغلب معاصريه من الصوفية- الخاصة والعامة «لقد جاء العامة بعد الخاصة، فكان منهم من فهموا أنه لا معصية ولا طاعة، وإن لم يدركوا المعاني الفلسفية التي قامت عليها الفكرة، ومنهم من ادعى أنه الشيخ المبتوع، ولم يمنعه ذلك من أن يتناول أي ممنوع، فنال من الموبقات من غير حريجة دينية تمنعه، ولا نفس لوامه تدافعه، بل اتخذ التصوف ستارا يستر به مآثمة»[2].

ولعل من المناسب الان أن نتساءل، لِمَ كان الشيخ موضع عداء صوفية الفلاسفة وفرق الصوفية التي انتشرت في زمنه؟

الحق انه استهدف لعدائهم لأنه كان يتعقبهم- سواء بإظهار تهافت نظريات فلاسفتهم كابن عربي والتلمساني والقونوى، أو بتحديه لأعمال الفرق الصوفية،

---

(١) علي بن سليمان آل يوسف- أربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة ص ٤٢.

(٢) الشيخ أبو زهرة- التعريف بابن تيمية ص ٧١٠ من كتاب أسبوع الفقه الاسلامي، ومهرجان الإمام ابن تيمية.

وأشهرها الواقعة التي حدثت له مع الرفاعية-والتي أوردنا تفاصيل ماجرى معهم من تحديات أسفرت عن انتصازه انتصارا مؤزرا.

بدأ العداء لمهاجمته لأتباع وحدة الوجود، وعلى رأسهم الشيخ نصر المنبجي المقرب للسلطان الجاشنكير، وكان يتدخل بنفوذه لمضايقة ابن تيمية، واشاعة الأكاذيب حول معتقداته «ويظهر من كلام الحافظ ابن حجر، أن الشيخ نصرا المنبجى الذي كان مقدما في الدولة هو الذي أشاع مسألة النزول عن الدرج، بسبب كتاب ورده من الامام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالا في وحدة الوجود»(١) .

أضف إلي ذلك أن العداء قد بلغ أشده في عصره بصفة عامة بين الفقهاء والصوفية، حتى أصبح من العبارات التي تقال في هذا الصدد «من العجائب فقيه صوفى وعالم زاهد»(٢).

وقد أستغل أصحاب وحدة الوجود هذا العداء، فاختلفوا وراء التأويلات المسرفة في الغلو حتي خرجوا عن النصوص خروجا تاما، وأدخلوا الرهبة في قلوب الفقهاء مدعين احاطتهم وحدهم بالعلوم السرية دونهم «فهم يعتقدون الناس محجوبون جهال بحقيقتهم وغوامضهم، والإ فمن عند هؤلاء يصلح أن يخاطب بأسرارهم، إنما الناس عندهم كالبهائم»(٣).

وقد قسم ابن سبعين الناس الى خمس طبقات «أدناها الفقيه، ثم المتكلم الاشعري، ثم الفليسوف، ثم الصوفي، ثم الخامس هو المحقق»(٤).

ولكن ابن تيمية لم ينخدع بهذه الاصطلاحات الفلسفية، لم يقف أمامها مشدوها مستجيبا لها من فرط الإعجاب، كما حدث لغيره ممن «كان أفضل الناس عند الناس اذ ذاك معرفة بالعلوم الفلسفية وغيرها مع دخوله في الزهد والتصوف»(٥)، بل بحث

---

(١) الشيخ محمد بهجة البيطار- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٥٠.

(٢) ابن تيمية- نقض المنطق ص ١١٤.

(٣) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٣٥.

(٤) ابن تيمية- شيخ العقيدة الاصفهانية ص ١١٠ والرد على المنطقيين ص ٥٢٢.

(٥) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٣٥.

ونقب ودرس، متخذا من منهجه نقطة البداية. أي هل تتفق هذه الأفكار مع الإسلام؟ وهل تؤدي إلى أضافة جديدة إلي تفسيرات السلف وفهمهم للنصوص وشرحهم لها؟

وكانت أشد هذه الصور خطورة، ادعاء شيخ مشهور في زمنه- يقال له ابن هود «وكان من أشد الناس تعظيما لابن سبعين ومفضلا له عنده على ابن عربى، وغلامه إسحاق، وأكثر النا س من الكبار والصغار كانوا يطيعون أمره، وكان أصحابه والخواص به يعتقدون فيه انه الله»(١).

وصارع ابن تيمية طويلا لإثبات زيف أفكار وحدة الوجود وتأكيد أنها عارية عن الاسلام، وأنها محض خليط من فلسفات الأمم المختلفة، وليست صادرة عن المنبع الحقيقي للإسلام. يقول الشيخ «وقال لي بعض من كان يصدق هؤلاء الاتحادية- ثم رجع عن ذلك- (ماالمانع أن يظهر الله في صورة بشر، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول في الدجال أنه أعور، وأن ربكم ليس بأعور، فلولا جواز ظهوره في هذه الصورة لما احتاج إلى هذا..) وأخذ يحتج بذلك على إمكان أن يكون ابن هود الله»(٢).

من هذا يتبين لنا كيف كانت مهمة شيخ الإسلام بالغة الصعوبة، ولِمَ نصب نفسه عدوا لدوداً لهذه الافكار المنحرفة، فبادله الصوفية أيضا نفس العداء.

لقد رأى في مذاهب الصوفية، بما تحمله من طابع الخنوع والاستسلام باسم التوكل- أو التواكل بمعنى أصح، والنظرية الجبرية، وما أثارته من فتن بسبب دعاوى الالهام والوحى وحلول الألوهية.. كل هذه العومل أدت الى تفشي روح التخاذل.

وإذا تركنا جانبا- مؤقتا- ما ينعاه ابن تيمية على تصوف وحدة الوجود الذي يميز التصوف فى عصره، لكى نستعرض بايجاز اللمحات الدقيقة الواعية لأحد المستشرقين الذى تصدي للموضوع- وهو هنرى لاوست- لتبين لنا الى أي حد كان شيخنا السلفي محقا فى إتخاذ موقفه. يفرق لاوست بين تصوف ابن عربى المتطرف،

(١) ابن تيمية- بغية المرتاد ص ١٣.

(٢) ن. م ١٣٦.

وتصوف الغزالى الذى يسرى فى طائفته حرية ذاتية، وفى حب الله السبب الأصلى فى تطهير الاخلاق. أما وحدة الوجود عند ابن عربى، فإنها تذيب- أو تهدم- عقيدة السمو الالهى، وتجعل من كل كائن مظهرا فرديا من مظاهر الماهية الإلهية. وبذلك تصبح ارادة الله الخلاقة ومشيئته شيئا واحدا. ومثل هذا التفكير يؤدى بالضرورة إلى تذويب الفوارق بين العقائد[1].

إن النتائج المترتبة على وحدة الوجود- كما يدرسها لاوست- تؤدي إلى نزعة لاتتفق مع روح عقيدة أهل السنة، وتتحول إلى مباديء فلسفية ينجم عنها جعل الذكر أفضل من الجهاد، والصوم والخلوة أفضل من الصلاة. كما أنها تتلقف الآثار المسيحية والهندية والغنوصية وتجعل نظاما كهنوتيا.

ويستخلص صاحب هذه الدراسة من استفحال خطر الصوفية معنى هاما، وهو أن الطوائف الصوفية بدأت تتنافس، مما أدى إلى الانشقاق الاجتماعي[2]. وفي ظل التنافس بين أقطاب أهل التصوف للإكثار من عدد الاولياء، اتجهوا إلى تعظيم فكرة «الولاية» بين النساء أيضا. فجعلوا من «السيدة نفيسة» بالقاهرة ومن «أم سلمى» و «أم حبيب» بدمشق أولياء أيضا[3].

يقول ابن تيمية تعليقا على مالاحظه في هذا الصدد «ولكن من يتخذ نفيسة ربا ويقول: انها تجير الخائف، وتغيث الملهوف وإنه في حسبها ويسجد لها ويتضرع في دعائها، مثل مايتضرع في دعاء رب الأرض والسموات، ويتوكل على حي قد مات ولا يتوكل على الحي الذي لايموت. فلا ريب أن اشراكه بمن هو أفضل منها يكون أقوى»[4].

وبسبب عقيدة أفضلية الولاية على النبوة، أصبحت زيارة «المدينة» أهم من الحج، وتعددت مظاهر الاحتفال بالموالد.

---

(١) لاوست ص ٢٦- النشأة العلمية عند ابن تيمية.

(٢) ن. م ٢٩.　　　(٣) ن. م ٣٠.

(٤) محنة الشيخ ص ٦٣.

ومع تزايد نفوذ الصوفية، أصبح الأغنياء خاضعين لسيطرة شيوخ الصوفية، فحاولوا الإكثار من «الأوقاف» لإرضاء طوائف الشعب» وتفتن الحكام في بناء الأضرحة للأولياء، وأصبح «المقام» هو رمز العمارة المملوكي[1].

ومما زاد في خطورة الامر كله هو اتساع دائرة الخرافة إتساعا كبيرا، مما انعكس أثره - كما يرى لاوست - على معالم السنة اذ يقول «وهذا كله يضيع معالم السنة، ولايبق من الإسلام الا الأثر العبادي، ويصبح مسألة فردية تنصرف إلى التأمل والعبادة، وتضيع معالم الإسلام السياسية والاجتماعية»[2].

وفي العصر التالي للمماليك الأوائل - أي في عهد المماليك البحرية والشراكسة، أصبح الجهاد في المرتبة الثانية، لأن الصوم والخلوة احتلا المكانة الأولى[3]..

ونستطيع - بعد هذا - أن نجمل الموضوعات التي أثارت جدال شيخ الإسلام مع الصوفية فيما يلي:

أولا - عقيدة التوحيد.

ثانيا - النبوة.

ثالثا - الولاية.

رابعا - المعجزات والكرامات.

خامسا - العبادات الشرعية والبدعية.

وننتقل إلى تناولها - كل على حدة - في الصفحات التالية:

أولا : عقيدة التوحيد

كانت عقيدة التوحيد من المسائل التي اختلف فيها ابن تيمية مع الصوفية. أو بمعنى أدق كما يسميهم - ضلال الصوفية - ويضعهم صف واحد مع الغالية من النصارى والشيعة، لأنه رأى أن عقيدة التوحيد في الإسلام قد تحولت إلى نوع من الشرك على

---

(١) لاوست ص ٢٩.

(٢) لاوست ص ٣١.

(٣) ن. م.

يدهم لاسيما في موضوع التوسل والاستغاثه بالأولياء، وفي تفسيره للآية ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ – لقمان– ١٣» يقول «هذه آية عظيمة، تنفع المؤمن الحنيف في مواضع، فإن الإشراك في هذه الامة أخفى من دبيب النمل– دع جليله– وهو شرك في العبادة والتأله، وشرك في الطاعة والانقياد، وشرك في الايمان والقبول»(١).

ويقسم ابن تيمية الشرك إلى ثلاثة أنواع: أولهاالشرك بدعاء غير الله. والثاني، شرك الطاعة وهو مايتطابق عليه الحديث «ماعبدوهم– أي الأحبار والرهبان– ولكن أحلوا لهم الحرام فأطاعوهم وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم. ويظهر النوع الثالث من الشرك في اتباع كثير من المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والصوفية لأنهم يعتقدون في صحة مقالات زعمائهم دون فحص أو مناقشة «وبلا سلطان من الله»(٢). والسلطان من الله هنا يعنى إجازته تصديق المرسلين والعلماء المبلغين والشهداء الصادقين، وهم المتبعين للشريعة «فباب الطاعة والتصديق ينقسم إلى مشروع في حق البشر وغير مشروع. وأما العبادة والاستعانة والتأله، فلا حق فيها للبشر بحال»(٣).

ولزيادة الايضاح، فان الغلو بواسطة الأتباع لزعمائهم يتضمن نوع من الشرك، ولهذا فإنه شيخنا يحيط عقيدة التوحيد بسياج منيعة، تنفي عقيدة المسلم من أية شبهة، كذلك يذهب إلى أن كمال النفس لا يتم قط «الا بعبادة الله وحده، لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبته والعبودية له»(٤).

ويرى ابن تيمية أن أخطاءالصوفية ترجع إلي عدم التفرقة بين توحيد الألوهية وتوحيدالربوبية.

أما التوحيد الثاني فانه «الإقرار بأن الله خالق كل شيء»(٥). وهذا التوحيد عرفه المشركون، وأقروابه، وهم مع ذلك يعبدون غير الله.

(١) ابن تيمية– توحيد الألوهية ص ٩٧.

(٢) ن. م ٩٨.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ابن تيمية– الرد على المنطقيين ص ١٤٤– ١٤٥.

(٥) ابن تيمية– منهاج السنة جـ ٢ ص ٦٢.

أما توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، فهو أن يعبدوا الله وحده،ولا يشركوا به شيئا. وهذا التوحيدفي غير موضع هو قطب القرآن.

وقد نتج عن خلط الصوفية بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية أن اشتبه عليهم الامرفي ثلاثة موضوعات: أولها، تصورهم أن الكمال في فناء العبد عن حظوظه- أي الفناء في توحيد الربوبية- حيث يعلنون أن يشهد هذا المقام «لا يستحسن حسنة، ولا يستقبح سيئة، ويجعلون هذا غاية العرفان، فيبقى عندهم لا فرق بين أولياء الله وأعدائه»[1].

ثم يتبين أيضا خطأ الصوفية في إدعاء محبة الله «ويعظمون أمر محبته ويستحبون السماع بالغناء والدفوف والشبابات، ويرونه قربة لان ذلك بزعمهم يحرك محبة الله في قلوبهم»[2]. أي انهم يتذرعون بأسباب لا تمت بصلة إلى المحبة الصحيحة التي ينبغي أن يكنها الموحدون لرب العالمين، فالمحبة له وحده، هي التي تحرك القلوب نحو طاعته، فيجدون فيها سعادتهم التامة، مسترخصين في سبيلها بذل أرواحهم. أما الاستعانة بالغناء والدفوف وغيرها فإنه «نوع من محبة المشركين لا محبة الموحدين- فان محبة الموحدين بمتابعة الرسول والمجاهدة في سبيل الله»[3].

ويتمثل الشرك- ثالثا- في دعاء مشايخ الصوفية عند قبورهم[4] .

يتبين لنا اذن ان إخلاص شيخنا في محاربة بدع الصوفية هو انعكاس لإيمانه العميق بعقيدة التوحيد التي ينبغي على المسلم- فضلا عن الإيمان بها- أن يجعل منها مرشدا في حياته أيضا. يقول الدكتور عثمان يحيى «ويرى علماء السلف بحق، أن هيكل الدين، سواء في عقائده أو عباداته أو نظمه، ليس الا صورة مجسدة وتعبيرا صادقا لكل ماينطوي عليه مبدأ التوحيد من كمال وسمو وقداسة. فالغرض الذاتي للشريعة هو

---

(١) ن. م جـ ٣ ص ٨٣.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣) ن. م والصفحة.

(٤) ن. م والصفحة.

انتصار كلمة الله العليا في الحياة، وفي حياة الفرد، وفي حياة الجماعة»[1].

ثانيا : النبـوة :

لم يقتصر تأثير التصوف الفلسفي على عقيدة التوحيد الاسلامية فحسب، بل تعداه أيضا إلى نظرية النبوة، فأعلن السهروردى المقتول أن النبوة مكتسبة، بل «صار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ماأوتى رسل الله، وأن يؤتي صحفا منتشرة، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا»[2].

لقد انزلقوا إذن إلى مهاوى أخطر النتائج التي يمكن أن تسفر عنها هذه المجموعة المتنافرة من التأثيرات المختلفة. أو بمعنى آخر، كان هذا هو المنتظر عندما تركوا العمل بالكتاب والسنة، والتفتوا يجمعون من هنا وهناك مايخدم أفكارهم من نظريات وأفكار تخالف الفكر الإسلامي الأصيل، ونهجوا نهجا يبعد بهم كل البعد عن طريقة الأوائل– الذين اتخذوا من شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى:

كان الزهاد يضعون نصب أعينهم، بل في قلوبهم، شخصية الرسول التي يتمثل فيها أركان الزهد، والتي تتحدد معالمها في اطار ماعرفوه عنه، لأنه كان أعبد الناس إذ تفطرت قدماه من طول القيام في الصلاة، كما كان أزهد الناس، ولا يجد في أكثر الأوقات ما يأكله، وكان فراشه محشواً ليفا، وربما كان كساء من شعر. وكان طويل الصمت، ضحكه التبسم وكان يخوض مع أصحابه إذا تحدثوا، فيذكرون الدنيا فيذكرها معهم، ويذكرون الآخرة فيذكرها معهم، وكان أشد الناس لطفا «كان يرقع الثوب، ويقم البيت، ويخصف النعل، ويطحن عن خادمه اذا أعيا»[3].

كذلك حرصوا على العمل بسنته صلى الله عليه وسلم، لأنه كان ينصح المسلمين بالعمل و نهاهم عن الرهبانية، لأنه من خلال عملهم الدنيوي، ينبغي أن يضعوا نصب

---

(١) د. عثمان يحيى– نصوص تاريخية مختارة بنظرية التوحيد في التفكير الاسلامي ص ٢٣٢ من الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي).

(٢) ابن تيمية– الرد على المنطقيين ص ٤٨٣.

(٣)ابن الأثير– أسد الغابة في معرفة الصحابة ط. جمعية المعارف جـ ١ ص ٣٨– ٣٩.

أعينهم إقامة سلطان الله تعالى في الأرض ابتغاء كسب ثواب الآخرة، فالدنيا معبر لها. ولهذا نجد الأوائل يطبقون هذه السنة بحذافيرها، فلم ينسلخوا عنهافي سلبية ومجافاة، وإنما استجابوا لدعوى الانتشار في الأرض، وإعلاء كلمة الحق والعدل والخير، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده اقتداء بقوله صلي الله عليه وسلم «أنا الضحوك القتال»[1].

من أجل هذا أيضا عنيت المصادر بالتدقيق في سردأسماء سيوفه ودروعه وخيوله والغزوات التي خاضها. وكان المسلمون الأوائل حريصون على التمسك بهذه القواعدوالأسس التي أينعت الحضارة الاسلامية، وجعلت منهم أقوى الامم وأرقاها خلال العصور الوسطى.

والظاهر أن ملامح هذه القضية أخذت طريقها في تفكير الزهاد الأوائل- لاسيما أصحاب القرون الثلاثة الاولى- وربما تساءلوا بدورهم عن أي الطريق يسلكون؟ وأى الصورتين ينبغي وضعها اطارا لمذاهبهم؟ ونعني، هل هي الصورة التي بيناها آنفا وأتت على لسان ابن الاثير- التى يضع فيها الرسول صلى الله عليه وسلم في إطار العابد الزاهد المكتفى بما يقيم الأود؟ هذه العبارةالقوية، المليئة بالحياة والتي تضج بالإيجابية والتفاؤل، وهي وصفه لنفسه بأنه «الضحوك القتال»؟.

وقد رأينا أن اصحابة حاولوا الأخذ بالجانبين، وبلغوا حدا يشبه الكمال، أي جمعوا بين السلوك العلمى والإطار النظري العقائدي.

وعندما بعد الزمن.. وأتى الصوفيةالمتأخرون في عصر ابن تيمية، رآهم قد أغلفوا الصورة المشرقة المليئة بالحياة، والتي تحض على العمل والجهاد، وأحلوا محلها صورة أخري تكونت من عناصر فلسفية «ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربى، وابن سبعين وغيرهما، قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب رسائل إخوان الصفا، وإتبعوا ماوجدوه من كلام صاحب الكتب المضنون بها على

---

(١) ابن كثير- الفصول في اختصار سيرة الرسول مطبعة العلوم- ١٣٥٧هـ.

غير أهلها، وغير ذلك مما يناسب ذلك، فصار بعضهم يرى أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه»[1] .

ونرى ابن تيمية في هذا النص يشير إلى الغزالي ضمنا- ولكن لا يخرج عن موقفه الوسط منه- إذ لا يوافقه على إمكان معرفة حقائق ماأخبرت به الأنبياء بواسطة تصفية القلب، وتزكية النفس، ودون توسط خبر الانبياء[2]. ويعتمد في نقده هناعلى ماتضمنه كتاباه «مشكاة الانوار» و «وكيمياء السعادة»، حيث يذكر أن صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله، كما سمعه موسى عليه السلام. ولكنه يدافع عنه- من جهة أخرى- في مواجهة المتكلمين المنكرين لطريقةالرياضة وتصفية القلب من حيث تأثيرها في حصول العلم فيقول «بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الاسباب على نيل العلم، لكن لابد من الاعتصام بالكتاب والسنة في العلم والعمل»[3]، وهذا هو طريق النبوة.

أما التعريف الصحيح للنبوة فهو «انباء الله لعبده، ونبي الله من كان هو الذي ينبئه، ووحيه من الله»[4].

ومن التقيد بهذا التعريف، يخرج المتنبئون الكذابون كمسيلمة الكذاب وأمثاله، والكهنة والسحرة «فالنبي يأتيه ملك كريم من عند الله وينبئه الله، والساحر والكاهن إنما معه الشيطان يأمره ويخبره»[5] وذلك مصداقا لقوله تعالى ﴿**هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون**﴾- الشعراء- ٢٢١-٢٢٣».

كذلك يثبت هذا التعريف خطأ الصوفية المدعين للتحقيق وغيرهم كابن عربي وابن سبعين وأمثالهم، والذين ظنوا أن الأولياء أفضل من الأنبياء «وأن الأنبياء وسائر الاولياء يأخذون عن خاتم الأنبياء علم التوحيد، وأنه هو يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك

(١) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ٤٨٧.
(٢) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ٥١٠.
(٣) ن. م ٥١١.
(٤) ابن تيمية- النبوات ص ١٧٠.
(٥) ن. م والصفحة.

الذي يوحى به إلى الرسول، فـان الملك عنده هو الخيال الذي في النفس، وهو جبريل عندهم، وذلك الخيال تابع للعقل، فالنبي عندهم يأخذ من هذا الخيال مـايسمعه من الصوت في نفسه»[1].

ولكن يلتبس الأمرْ على الناس في الاستدلال على صدق الرسل وغيرهم، يقول ابن تيمية «للناس طرق في دلالة المعجزة على صدق الرسول: طريق الحكمة، وطريق القدرة، وطريق العلم والضرورة، وطريق سنته وعادته التي بها يعرف أيضا مـايفعل، وهو من جنس المواطأة وطريق العدل، وطرق الرحمة، وكلها طرق صحيحة»[2].

لقد اهتم شيخنا أيضا بهذه القضية لما لاحظه من أخطاء في تصور النبوة من جهة، إلى جانب مظاهر الغلو التي تضخمت حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة طائفتين «طائفة من ضلال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهال المتصوفة يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين»[3]، فأخذ يذكر المسلمين بالحديث النبوي «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، فانما أنا عبد الله ، فقولوا عبد الله ورسوله».

ومن هنا ينبغي التفرقة بين مـايجب على المسلم أداؤه نحو الله عز وجل من عبادة وتسبيح وصلاة وصيام وحج، فـهذه ينفرد بها الله وحده[4]، وبين ماهو خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم:

يقول شيخنا «وأما حقوق رسول الله صلى الله عليه وسلم- بأبي هو وأمي. مثل تقديم محبته على النفس والأهل والمال، وتعزيره وتوقيره واجلاله وطاعته وإتباع سنته وغير ذلك فعظيمة جدا»[5].

---

(١) ن. م ١٧٢.
(٢) ابن تيمية- النبوات ص ١٦٥.
(٣) ابن تيمية- توحيد الالوهية ص ٦٦.
(٤) ابن تيمية- النبوات ص ١٧٠.
(٥) ن. م والصفحة.

ثالثا: الولاية:

ناقش ابن تيمية معنى الولاية أيضا، فالتعريف الأول لها هي أنها «ضد العداوة»، لأن الولاية تقترن بالقرب والمحبة، بعكس العداوة وأصلها البغض والبعد.

أما التعريف الثاني، فهو يطلق على الولي بسبب موالاته للطاعات، أي متابعته لها(١).

والأصح هو المعنى الاول.

ويضع أيضا تعريفا مجملا للولاية لا يتعدى بصفةعامة المفهوم الاول، فالولاية تعنى «الايمان والتقوى المتضمنة للتقرب بالفرائض والنوافل»(٢).

وفي ترتيبه لأولياء الله، يضع أولى العزم من الرسل في قائمة الأفضلية، ثم المرسلين، ثم الانبياء. وفي النسق النبوي، فإن أولى العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم.

وأفضلهم جميعا محمد صلى الله عليه وسلم، لأنه يجمع بين عدة فضائل «فهو خاتم النبيين. . وإمام الأنبياء اذا اجتمعوا.. وشفيع الخلائق يوم القيامة.. وصاحب الوسيلة والفضيلة الذي بعثه الله بأفضل كتبه، وشرع له أفضل شرائع دينه»(٣).

وقد اقترن بلفظ مايشابههم في المرتبة أو يقترب منهم، مثل: الأبدال، النقباء والنجباء، الأوتاد، الأقطاب. لكن ابن تيمية يرى أنه لم يرد في كتب الأحاديث المعتمدة التي رويت متمضنة هذه الاسماء كلها، فيما عدا لفظ «الأبدال»، وقد ورد في حديث منقطع ليس بثابت «والحديث المروي في المسند انهم أربعون رجلا بالشام» والذي يدعو الى استبعاد صحة الحديث إنه من حيث النقد الموضوعي لمضمونه يتضح بعقد المقارنة بين أهل الشام– أي معاوية وأصحابه، وبين علي ومن معه من الصحابة. إن الفريق الثاني هو الأفضل من الأول بغير شك، فلا يصح اذن أن يكون الأبدال– الذين هم أفضل الناس– في عسكر معاوية دون عسكر علي(٤).

---

(١) ابن تيمية– التصوف ١٦١.

(٢) ابن تيمية– السلوك ص ٤٤٠.

(٣) ابن تيمية– التصوف ص ١٦٢.

(٤) ن. م ١٦٧.

أما أولياء الله، فإن ذكرهم ثابت بالآيات القرآية في مجال التفرقة بينهم وبين أولياء الشيطان(١).

وقد استبعد شيخنا فكرة «خاتم الأولياء» الذي تكلم فيه طائفة من الصوفية، ويعد الحديث فيه من أخطاء الترمذي، ثم تابعه ابن عربي بصفة خاصة وغالي في الفكرة، لكي يمتد بها فيجعلها مكملة لفكرة خاتم الأنبياء «حيث قد يجعلون الولاية فوق النبوة، موافقة لغلاة المتفلسفة الذين قد يجعلون الفيلسوف الكامل فوق النبي»(٢).

ويرى ابن تيمية أثر الاصطلاحات المتبادلة بين الفلاسفة والشيعةوالصوفية التي تدور كلها حول الغلو في شخص معين «سواء سمى وليا أو إماما أو فيلسوفا، وانتظارهم للمنتظر،، نظير ارتباط الصوفية على الغوث وعلي خاتم الأولياء»(٣)، وكلها اسماء لم ترد في الكتاب أو السنة. كذلك فانه مخالفة لإجماع الأمة، لأن الله تعالى حصر الذين أنعم عليهم في أربعة هم:النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

ويبين مفكرنا خطأ القياس على «خاتم الانبياء» لا لتقرير أن خاتم الأولياء هو سيدهم وأفضلهم، لان الفضل لخاتم الانبياء، لا لمجرد كونه خاتما، بل لأدلة أخرى(٤).

أما أفضل الاولياء حقيقة، فهم الأسبق إلى خاتم الأنبياء، فان الولي يتبع النبي، فكلما قرب منه كان أفضل والعكس صحيح، إذ «كلما تأخر العصر عن النبوة كثر التفرق والاختلاف»(٥). وليست نظرية أفضلية السابقين من الأولياء مجرد رأى يذهب اليه شيخ الاسلام، ولكنها حقيقة مدعمة بالكتاب والسنن المتوافرة وإجماع السلف.

وبوعي الشيخ بتأثير الفرق والمذاهب بين بعضها وبعض، يستنتج أن نظرية عصمة الأولياء مشتركة بين الصوفية والشيعة «يروى أن القدر المشترك بين «غلاة جهال النساك» وبين الرافضة هو «الغلو وفي الجهل والانقياد لما لا يعلم صحته»(٦)، إذ انعكس

---

(١) ابن تيمية– التصوف ص ١٥٨.
(٢) ن. م ٣٦٣.
(٣) ن. م ٣٦٤.
(٤) ن. م ٣٦٦.
(٥) ن. م منهاج السنة جـ ٣ ص ١٨٤.
(٦) ن. م جـ ١ ص ٢٢٩.

تأثير التشيع على التصوف في أسماء القطب والغوث وما اليها.

أما من حيث ارتكاب الأولياء للذنوب، فالمسأله تسبية «كما يقال حسنات الأبرار سيئات المقربين، لكن كل يخاطب علي قدر مرتبته»(١). فالقاعدة الكلية هى أن لا أحد معصوم بعد النبى صلى الله عليه وسلم سواء الخلفاء أو غيرهم، فالجميع يجوز عليهم الذنوب والاخطاء، بما في ذلك الاولياء، فهم ليسوا معصومين بنص الحديث «كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون»(٢).

ولئن كانت الذنوب ليست منفيه عن المؤمنين بصفة عامة، فان العقوبة بها في الآخرة تدفع بنحو عشرة أسباب: هي التوبة والاستغفار والاعمال الصالحة ودعاء المؤمنين ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم حال حياته وبعد مماته عند شفاعته يوم القيامة، وما يفعل بعد الموت من الأعمال الصالحة التي تهدي للميت كالصدقة والحج والصوم نيابة عنه. ومما يزيل أثر الذنوب أيضا، المصائب الدنيوية المكفرة للخطايا، كذلك مايبتلى به المؤمن في قبره وفتنة الملكين، وما يحصل له في الآخرة من كرب أحوال يوم القيامة. وأخيرا، ماثبت في الصحيحين أن المؤمنين إذا عبروا الصراط، وقفوا على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض، فاذا هذبوا ونقوا أذن لهم في دخول الجنة(٣).

ويرى شيخنا أن فكرة المنتظر المعصوم عند الشيعة هي نفسها مايؤمن بها كثير من الزهاد القائلين باليابس والخضر والغوث والقطب ورجال الغيب والأوتاد والنجباء، وجميع هذه الالفاظ وغيرها لم ينقل أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قالها(٤).

وربما كانت أشهر هذه الشخصيات هي شخصية الخضر، بما يتناقله الصوفية من قصص وروايات حول مقابلة بعضهم له(٥).

---

(١) ابن تيمية– منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٨.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣) ابن تيمية– منهاج السنة جـ ٣ من ص ١٧٩ الي ص ١٨٦.

(٤) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢.

(٥) ونخص بالذكر ابن عربي والمتأخرين (من اتباع طريقته المعروفة بالاكبرية اذا كانوا يعتبرون أعلى أسانيدهم طريقتهم كما يلي: ابن عربي، عن الخضر، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم). ويقول الدكتور التفتازاني بمقالته التي اقتبسنا منها هذا النص (ومعنى ذلك ابن عربي قد أخذ عن الرسول بواسطة واحدة هي الخضر) .. ص ٣٠٥ من الكتاب التذكاري لابن عربي

وقد تعددت الأقوال في شخصية الخضر، فقيل إنه ولي وقيل انه نبي «وقيل إنه من الملائكة، وهذا الثالث غريب بل ضعيف أو باطل»(١). كذلك التبس علي الكثير كونه حيا أو ميتا. يقول النووي «واختلفوا في حياة الخضر ،نبوته، فقال الأكثرون من العلماء هو حي موجود بين أظهرنا، وهذا متفق عليه عند الصوفية وأهل الصلاح والمعرفة وحكاياتهم في رؤيته والاجتماع به والأخذ به والسؤال وجوابه ووجوده في المواضع الشريفة ومواطن الخبر أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر»(٢).

ولكن ابن تيمية ينفي كون الخضر حيا، لانه لو كان كذلك «لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيؤمن به، ويجاهد معه، كما أخذ الله الميثاق على الانبياء وأتباعهم»(٣). بعبارة أخرى، فإنه من الثابت أن الخضر لم يجاهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم، بينما الميثاق الذي أخذه الله على أنبيائه وأتباعهم يقتضي ذلك لو كان حيا مصداقا لقوله تعالى ﴿**واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه**﴾، آل عمران- ٨١». فإذا كان الخضر كما هو ثابت بالآيات القرآنية- قد أنقذ السفينة «لقوم من عرض الناس، فكيف لا يكون بين محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه؟»(٤).

أما عن القول بظهوره للبعض من أصحاب الرياضات- كما يذكر النووى في العبارة التي أوردناها آنفا- فان ابن تيمية يفسر ذلك بأحد احتمالين: اما أنه من واقع الخيال في نفوسهم ظنا منهم أنهم رأوه في الخارج، أو انه جنى ظهر لهم في صورة إنسان.

ويختم رأيه في احتمال كونه نبياً أو وليا بهذه العبارة التي نفهم منها أن الصوفية حملوا المسألة أكثر مما تحتمل، قال «وهو إن كان نبيا، فنبينا أفضل منه، وإن لم يكن نبيا، فأبو بكر وعمر أفضل منه»(٥).

---

(١) النووي- تهذيب الاسماء واللغات جـ١ ص ١٧٧.

(٢) ن. م والصفحة.

(٣) ابن تيمية- الرد على المنطقيين ص ١٨٥.

(٤، ٥) ن. م والصفحة.

رابعا : المعجزات والكرامات :

يعرف ابن تيمية المعجزة والكرامة والفرق بينهما بقوله «وإن كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ويسمونها الآيات، ولكن كثيرا من المتأخرين يفرق في اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبي والكرامةللولى. وجماعهما الأمر الخارق للعادة»(١).

ويرى شيخ الاسلام أن صفات الكمال على ثلاثة أركان هي العلم والقدرة والغنى «وهذه الثلاثة لاتصلح على وجه الكمال إلا لله وحده، فإنه الذي أحاط بكل شيء علما، وهو على كل شيء قدير وهو غنى عن العالمين»(٢).

وقد طال العرب الرسول صلى الله عليه وسلم تارة بعلم الغيب وتارة بالقدرة على التأثير، وأحيانا يعيبون عليه الحاجة والبشرية كما سجل الكتاب هذه المواقف الثلاثة بقوله تعالى في الحلقة الأولى ﴿**ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين**﴾ ﴿**ويسألونك عن الساعة أيان مرساها، قل إنما علمها عند ربي**﴾. وفي الموقف الثاني كانوا يطلبونه بالتأثير في السنن الطبيعية في مثل قوله تعالى ﴿**وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا، أو تكون لك جنة من نخيل أو أعناب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً**﴾- الى قوله سبحانه وتعالى، ﴿**هل كنت الإ بشراً رسولا**﴾.

كذلك وصفوه- صلى الله عليه وسلم- بالبشرية ﴿**قالوا مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها**﴾.

وتفصح الآيات القرآنية عن الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه يعلم الغيب وأنه ليس ملكا يملك الخزائن، وانما هو بشر لا يستغنى عن المأكل والمشرب.

فالوصف الذي يطابق حقيقته هو انه متبع فحسب لما يوحى اليه «وهو طاعة الله وعبادته علما وعملا، بالباطن والظاهر»(٣)، كذلك لا ينال من صفات الكمال إلاّ

(١) ابن تيمية- مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢. (٢) ن. م والصفحة.

(٣) ابن تيمية- مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٢.

مـايعطيه الله منهـا: فـمن باب المعجـزات في العلم، ما يـنفرد ويتـميـز به عن غيـره في السمـاع والرؤية يقظة ومناما، والعلم عن طريق الوحي، والإلهـام أو الفراسة الصـادقة. يعبر أهل السلوك وأرباب الأحوال عن هذه الطرق بالمخـاطبات للسماع، وبالمشاهدات للرؤية، ويسمون ذلك كله كشفا ومكاشفة.

ومن حيث القـدرة– وهوالتأثير– فـقد يكون «همة وصدقـا ودعوة»[1]. وقد جمع الرسـول صلى الله عليـه وسلم بين جميع أنواع المعـجزات والخـوارق، كمـا ثبت من أخبـاره عن الأمور الغـائبة الماضـية والحـاضرة والمسـتقـبلة، ومعـراجه إلى السـموات، واهتزاز الجبل تحته وتكثيره للماء والطعام[2].

ولكن ماهي الصلة بين المعجزة في ذاتها وبين تطبيقها؟

يرى ابن تيمية أن الخارق ثلاثة أقسام «محمود في الدين ومذموم في الدين، ومباح– لا محمود ولا مذمـوم في الدين. فإن كان المباح فيه منفعة كـان نعمة، وان لم يكن فيه منفعه كان كسائر المباحات التي لا مـنفعه فيها كاللعب والعبث»[3]. ويستشهد في هذا القول أبى على الجورجانى «كن طالبا للاستقامة، ولا طالبا للكرامة، فان نفسك منجبلة على طلب الكرامة، وربك يطلب منك الاستقامة»[4].

أما الكرامات التي ينسـبها فرق معاصـريه من الصوفية لأنفسهم، فـانه أثبت كذبها، وانها ناجمة عن حيل خـادعة، وقد أثبت ذلك في مواجهة فرق الرفاعية الصـوفية كما رأينا.

خامسا : العبادات الشرعية والبدعية :

لم يقتصر ابن تيمية على نقد مظاهر غلو الصوفية في العبادات– ونحن نعلم أن كلا من ابن الجـوزي والنووي قد سـبقـاه إلى ذلك– ولكنه عـالج الموضوع بنظرة أشـمل: فقارن بين العبادات الشـرعية والبدعية، وطرح جانبا اتجاهات التـشدد والغلو، كما نقد

---

(١) ن. م ص ٣. (٢) ن. م ص ٥.

(٣) ن. م ص ٧.

(٤) ن. م والصفحة.

النزعة السلبية التي تتمثل في دعوى إسقاط التكاليف. وربما ينفرد شيخنا ببحثه في معنى العبادات والغاية، وتطبيقه لنظريته في «المعادلة والموازنة» على الأعمال والمفاضلة بينها. وسنتناول كل هذه المسائل بالتفصيل:

إن القاعدة التي يتخذها أساسا لبحثه هو أن «العبادات مبناها على الشرع والإتباع، لا على الهوى والابتداع، فإن الإسم مبني على أصلين أحدهما، أن يعبد الله وحده لاشريك له، والثاني- أن نعبده بما شرعه الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم- لا تعبده بالاهواء والبدع»[1].

أما الغلو في العبادات بلا فقه، فانه يؤدي إلى البدعة. من ذلك مثلا صيام الدهر والخلوات التي أحدثها الصوفية استنادا إلى تحنيث الرسول بغار حراء قبل النبوة «وهذا خطأ، فان مافعله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ان كان قد شرعه بعد النبوة، فنحن مأمورون باتباعه فيه وإلاّ فلا»[2].

ومن قبيل البدع أيضا ماوضعوه من نظام الخلوة، محددين إياه بأربعين يوما، مع الزام المريد بالمكوث في مكان مظلم وتغطية رأسه مرددا الاسم المفرد «الله .. الله». انتظارا لما استتنزل عليه من المعرفة، اذا فرغ قلبه من كل شيء، مع الجوع والسهر والصمت.

ويسخر ابن تيمية سخرية لاذعة من هذه الطريقة، ويقرهم على مايستحق لهم من تنزلات فيقول «وهي تنزلات شيطانية قد عرفتها وخبرتها ذلك متعددة»[3]، لانه إذا أفرغ القلب تماما فإن الشياطين تحل فيه وتتنزل على المريد، كما تتنزل على الكهان «فإن الشيطان إنما يمنعه من الدخول الى قلب ابن آدم مافيه من ذكر الله الذي أرسل به رسله. فاذا خلا من ذلك تولاه الشيطان»[4].

أما الخلوة والعزلة والانفراد المشروع، فهي الموافقة لما أمر به الكتاب والسنة،

---

(١) ابن تيمية- توحيد الألوهية ص ٨٠.

(٢) ابن تيمية- السلوك ص ٣٩٤.

(٣) ن.م ٤٠٣.

(٤) ن.م ٣٩٩.

كاعتزال الامور المحرمة ومجانبتها، واعتزال الناس فيما لا ينفع، والأمور التي تتطلب التخلي في بعض الاماكن لتحقيق علم أو عمل، بشرط المحافظة على الجمعة والجماعات[1].

وعندما تعرض شيخنا لشرح معنى العبادات، لم يغب عن باله التأثير الذى أحدثته الفلسفة لدى البعض، إذ جعلوها وكأنها تستهدف إصلاح النفس لتستعد لقبول العلم، أي اتخذوا من العبادات وسائل لتحصيل العلم وأسقطوها عمن بلغ هذه الغاية «كما يفعل الملاحدة الإسماعيلية ومن دخل في الإلحاد، أو انتسب إلى الصوفية أو المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم»[2].

ليست اذن العبادة وسيلة لتحصيل غاية تبطل بتحقيقها ولكنها «غاية مقصودة»[3]. وفي موضع آخر يصفها بأنها- أي العبادة لله تعالى- هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له، التي خلق الخلق لها[4].

أما من حيث الدائرة التي تشتمل عليها، فإن ابن تيمية يرسم لها محيطا واسعا فهي «اسم جامع لكل مايحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»[5]، فلا تقتصر على الصدق والامانة وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والإحسان إلى الجار واليتيم والدعاء والذكر والقرآن- وكلها من الأعمال الظاهرة- بل تتضمن أيضا «حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وخشية الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته والخوف لعذابه»[6].

وفي المفاضلة بين الأعمال يحدد العلاقة بين هذه الأعمال وبين النية، كما ينظر إليها ن جهة ميل الشخص لها أيضا، فان العمل بالقوس والرمح أفل من الرباط في الثغر

---

(1) ابن تيمية- السلوك ص ٤٠٥.
(2) الرد على المنطقيين ص ١٤٤.
(3) السلوك ٢٨٤.
(4) ن. م ١٥٠.
(5) ن. م ١٤٩.
(6) ن. م ١٨٨.

«ومن طلب العلم أو فعل غيره- مما هو آجر في نفسه لما فيه من المحبة له لا لله ولا لغيره من الشركاء- فليس مذموما، بل قد يثاب بأنواع من الثواب اما بزيادة فيها وفي أمثالها فيتنعم بذلك وإما بغير ذلك وتعلم العلم وتعليمه يدخل بعضه في الجهاد وإنه من أنواع الجهاد من جهة أنه من فروض الكفايات. وأشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه فذنبه من جنس ذنب اليهود»(1).

أما فيما يتصل بالفروض فإن شيخنا يلح الحاحا خاصا على مداومة التأكيد على الصلاة، لانها تدفع المكروه- وهو الفحشاء والمنكر، ويتم بها تحصيل المحبوب، وهو ذكر الله «وحصول هذا المحبوب أكبر من دفع المكروه، فان ذكر الله عبادة لله، وعبادة القلب لله مقصودة لذاتها»(2). كذلك يكثر من الحديث عن الجهاد ويؤكد الصلة بينه وبين حب الله- كما سترى بعد قليل- فالمؤمن المحب لله يبذل وسعه في الجهاد لكي يتحقق ما يحبه الله «فاذا ماترك العبد مايقدرعليه من الجهاد، كان دليلا على ضعف محبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في قلبه»(3).

هذا، فضلا عما يراه شيخنا من أن أكثر الاحاديث في الصلاة والجهاد، مؤيدا ذلك كله بعبارة عمر بن الخطاب الذي يحدد فيها دعائم الإسلام في قوله «فإن كمال الإسلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتمام ذلك الجهاد في سبيل الله»(4).

★★★

وإذا كانت هذه الموضوعات هي التي أثارت الجدل مع الصوفية، فهل أنكر ابن تيمية التصوف؟

انه لم ينكر التصوف كمهج ذوقي، وتفسير وجداني للنصوص ولكنه لم يوافق على الغلو أولا، وطغيان المؤثرات الخارجية والبدع عليه ثانيا.

لقد أبطل ابن تيمية بدع الصوفية وعارضها بشدة وأحل محلها أعمال القلوب التي نص عليها الكتاب والسنة.

---

(1) ابن تيمية- كتاب الاختيارات العلمية ص ٣٧.
(2) ابن تيمية- السلوك ص ١٨٨.
(3) ن. م ١٩٣.
(4) ن. م ٣٠١.

جاء ضمن الصفات التي يلصقها ابن تيمية بالصحابة والتابعين أنهم «فجروا النصوص أنهار العلوم»[1] وهو يعني بذلك أنهم فهموا النصوص وفسروها في مجالات النظر والتطبيق. وفي مجال «القلب والوجدان» أيضا فانهم تذوقوها تذوقا وجدانيا، فأبدعوا في التعبير عن مواجيدهم ونبضات قلوبهم. كذلك استخدموا اراداتهم فيما أمر به الشرع.

ويتضح من كتابات ابن تيمية انه لم يكتف بثقافات عصره فحسب، بل أنه تلقت تراث الزاهدين الأوائل- الذي نقل آراء السلف بمنهج النقل- وعكف عن قراءته ودراسته، بدليل نظراته النقدية للمصادر مثل كتاب الزهد لابن حنبل، وكتاب الزهد لعبد الله بن المبارك فضلا عن كتب من تلاهم، كطبقات الصوفية للسلمى وقوت القلوب وغيرهما.

لقد كان الشيخ اذن معنيا بدراسة التراث الإسلامى على اتساعه وشموله. بل أظهر لنا أنه غاص إلى أعماق هذا الموضوع فدلنا على كتاب «طبقات النساك»[2] لمؤلفه الأعرابي، ويبدو أنه من الكتب الضائعة.

إن روح النقد التي تبدو واضحة لمن يقرأ مؤلفات مفكرنا السلفى تشير إلى أنه مامن رأى يعارضه في الأغلب، الا ويقيم بدله مايراه صحيحا من وجهة نظر السلف. وهكذا فعل مع التصوف أيضا بحيث يمكننا أن نسلك منهج أستاذنا الدكتور النشار الذي قسم نظريات ابن تيمية المنطقية إلى قسمين: أحدهما هدمي والآخر إنشائى[3] فيمكننا أن نقسم بدورنا نظريات الشيخ السلفي في موضوع التصوف إلى جانبين: أحدهما هدمي، وهو الذي تناولناه فيما تقدم من هذا البحث حيث يظهر فيه آراء

---

(١) ابن تيمية- نقض المنطق.

(٢) ابن تيمية- منهاج السنة جـ ٣ ص ٨٦.

(٣) د. النشار- منهاج البحث ص ١٩١ ومابعدها وص ٢٠٨ ومابعدها.

الشيخ في المذهب الصوفية على اختلافها. أي أن الجانب الهدمي يتضح بجلاء في نقد ابن تيمية لنظريات الحلاج وابن عربي والسهروردي المقتول وأتباعهم، لأنه وجد فيها خطورة كبرى علي الفكر الاسلامي، والعقيدة السلفية النقية. أما نظرته النقدية للغزالي فتتسم بروح الود والتسامح، حيث يذكره بكنيته في معظم مؤلفاته، إلى جانب أنه لم يهدم آراء الامام في مجموعها- وهي المتصلة بالتصوف- وإنما كان يفحصها وينقحها مستخدما في ذلك كله منهج السلف. أي أن نقده له يتصل فقط بما رآه غير متفق مع هذا المنهج.

أما الجانب الانشائي، فهو ماستتحدث عنه الان.

إن ابن تيمية يقر مااصطلح عليه بين إلصوفية المتمسكين بالشريعة في أن «أصل الدين في الحقيقة هو الأمور الباطنة من العلوم والأعمال، وأن الاعمال الظاهرة لا تنفع بدونها»[1]. ولكنه لا يقصد تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن، فان هذه القسمة مرفوضة عنده، وسبقه اليها الغزالي أيضا، وانما هو يقصد بالعبارة التي أوردناه آنفا أن الإخلاص شرط ضروري لكي يصبح الدين كله لله «والدين لا يكون دينا الا بعمل»[2].

فإذا ماتحدث عن المقامات، أو أعمال القلوب، فإنه لا يرى أنها تتعلق بالخاصة دون العامة، بل إن «أعمال القلوب، مثل حب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وخشية الله، ونحو ذلك كله من الإيمان»[3]. كذلك لا يوافق على من جعل المقامات كالحب، والرضا، والخوف، والرجاء، ومن مقامات العامة[4]. ان هذه التفرقة هي التي أوجدت الصعوبة في فهم كلام الصوفية، بل إن منهم من تعمد التعبير عن نفسه بعبارات مغلقة صعبة التفسير والفهم بدعوى الخصوصية.

أما شيخنا، فإنه عندما يعالج موضوع الحياة الوجدانية فإنه يمتاز بالوضوح، لأن

---

(١) ابن تيمية- السلوك ص ٩.

(٢) ن. م ص ٢٧٣.

(٣) منهاج السنة جـ ٣ ص ٧٦.

(٤) السلوك ٢٤٢.

الشريعة بأعمال الظاهرة، وأمورها الباطنة تتجه إلى الكافة. ومع مايلاحظ من استعماله للغتهم في الحديث عن التصوف وما يتصل به من أحوال ومقامات وأعمال قلوب ومباديء أخلاقية، فإن له أسلوبه الخاص الذي يستطيع الباحث أن يستنتج منه مكابدته للتجربة الروحية كاملة، مما يبرهن على صدق رأيه في أنه بوسع المسلمين جميعا أن يغترفوا من معين النصوص فيتذوقوا المواجيد، ويعرفوا الأحوال والمقامات، دون أن يتقيدوا بالطريق الذي رسمه الصوفية لأنفسهم.

وسنأتي الي تفصيل هذا كله في عرضنا لارائه في الأحوال والمقامات.

***

تزكية النفوس وترقيق القلوب
(أو) أعمال القلوب عن ابن تيمية

يؤكد ابن تيمية المعنى الذي ثبت بالحديث «الإسلام علانية والإيمان في القلب» فيذهب الى أن أعمال القلوب- وهي التي تسمى المقامات والأحوال- تجب على المسلمين كافة، لأن الإسلام أمر بمحبة الله، والإخلاص له والتوكل عليه، والرضا عنه، وما اليها من أعمال باطنة مكلف بها العامة والخاصة «ولا يكون تركها محمودا في حال أحد وإن ارتقى مقامه»(1).

وعندما أقام منهجه في الحياة الذوقية الوجدانية- أو مايسمى عنده أيضا بأعمال القلوب- ربط أفكار الصوفية- الذين يسميهم أصحاب التصوف الشرعي- عن المقامات والأحوال بالآيات القرآنية، وأعطى تفسيرا ذوقيا للمعاني الرقيقة، ووجد السند أيضا من الأحاديث. ذلك لأنه يرى أن هذين المصدرين يشكلان المنبع والنشأة للحياة الوجدانية والأخلاقية السليمة، لأن الله تعالى قد أظهر من نور النبوة ماطمس به من معالم الآراء الجاهلية، وعاش السلف في ضوء هذا النور الساطع(2).

وسندرس أعمال القلوب عند ابن تيمية، ومحاولته صياغتها في إطار القيم المستنبطة من آيات الكتاب وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليثبت لنا بذلك أن دائرة الإسلامية الكبرى تحتوي بداخلها على أسس وجدانية، وتفسيرات ذوقية، وقواعد سلوك، إلى جانب الاستدلال النظري وقواعد التشريع.

وسيؤدي بنا عرض أفكار شيخنا السلفي في مواضيع «الزهد» و«الرقائق» و«الأحوال» و«السلوك»- وهي مترادفات عنده- الى اثبات انه فى مقدور المفكر الإسلامي الأصيل، الذي ادار البحث والنظر في التراث الإسلامي، أن يخرج لنا بنتائج ونظريات ذات بال. فقد طرق ابن تيمية أحوال الخوف، والرجاء، والمحبة ومقامي الفناء

---

(1) ابن تيمية- السلوك ص ١٦.

(2) ابن تيمية- توحيد الربوبية ص ٨٤.

والبقاء. كما صحح نظريات الزهاد والصوفية التي تتفق مع الكتاب والسنة. انه تحدث عن «النفس الصافية» التي فيها رقة الرياضة فتنجذب الى محبة الله وعبادته انجذابا تاما[1]، وبين مكانة «القلوب»، فإن لها من «التأثير أعظم ما للأبدان، ويختلف هذا صلاحا أو فسادا بحسب طبيعتها»[2].

لقد نقى شيخ الاسلام «الذوق» و«الوجدان» و«علم القلوب»من شوائب العناصر الأجنبية التي تسللت الى التصوف بعد أن أثبت زيفها وبطلانها، لكي يقيم بنيانها شامخا مؤسسا على الإسلام، مستوحى من أسسه وحدها.

وسنحاول بمنهج تركيبي الاستدلال على نظريات ابن تيمية في أعمال القلوب وخطرات النفوس:

التوبة:

لم تكن التوبة في رأي ابن تيمية الا تأكيدا للقيم التي حفلت بها الآيات القرآنية والاحاديث النبوية. ومنها يستنتج شيخنا أن العبد «لا يزال يتقلب في نعم الله وآلائه لانه– ولا يزال– محتاجا إلى التوبة والاستغفار، لهذا كان سيد ولد آدم، وإمام المتقين– صلى الله عليه وسلم– يستغفر في جميع الاحوال»[3].

فالمأثور عنه صلوات الله عليه أنه كان كثير التوبة والاستغفار، وهو مأمور بذلك بالوحي الذي يتضمن الأمر بالاستغفار، بعد أن أدى دوره في الجهاد وأداء الرسالة المناط بها. قال تعالى **﴿اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾**.

ولهذا «كان قوام الدين بالتوحيد والاستغفار»[4].

إن نظرية ابن تيمية في التوبة تتدرج إلى عصمة الأنبياء، ثم تنتقل الى فكرة تفضيل

---

(١) ن. م ٦٤.

(٢) ابن تيمية– التحفة العراقية في الأعمال القلبية ص ٢٠.

(٣) ن. م ص ٦٤.

(٤) ن. م ص ٦٥.

الملائكة علي الانبياء التي من خلالها نتبين منها رفضه لما ذهب اليه الصوفية حيث اعتبروا «كمال الملائكة مع بداية الصالحين»[1] أو مايمكننا أن نعبر عنه «بالإنسان المعصوم وهو الولى عندهم». إنه يدحض هذه النظريات مثبتا إنه حتى الانبياء- فيما عدا عصمتهم في التبليغ-[2] فإن الله تعالى لم يذكر في القرآن شيئا يخالف ذلك الا مقرونا بالتوبة والاستغفار، ولهذا فقد فتحت التوبة أبواب الرحمة الإلهية، وهو ماتتسم به عقيدة الإسلام بصفة خاصة.

ولئن جاء فى الإسرائيليات أن الله قال لداود «أما الذنب فقد غفرناه، وأما الود فلا يعود»[3]، فإن محمدا صلوات الله عليه- وهو نبي الرحمة ونبي التوبة- كما أخبر عن نفسه، قد بعثه الله ليرفع الأغلال والآصار التي كانت على كاهل الامم السابقة)[4].

ولذلك فانه من الخطأ تفضيل المولودين على الاسلام علي المعتنقين له بعد الكفر. وخير الأدلة على بطلان هذا الظن أن السلف من المهاجرين والانصار أفضل من ذريتهم، مع أنهم عاصروا مرحلة الجاهلية في فترة من فترات حياتهم، واعتنقوا أباطيلها، قبل أن يسلموا فعرفوا الخير والشر، بعد ان استدلوا على حسن الاسلام من معرفتهم السابقة بعقائد الجاهلية، فهم يشبهون في ذلك من «ذاق» الفقر، والمرض والخوف فإنه أحرص على الغني والصحة ممن لم يذق ذلك[5].

إن التوبة تطهر العبد من ذنوبه وخطاياه، وتجعله موضعا لحب الله، إذ يقول عز وجل **﴿ان الله يحب التوابين، ويحب المتطهرين﴾**.

والعبرة بكمال النهاية، لا بما جرى فى البداية، فالاعمال بخواتيمها[6] .

---

(١) ابن تيمية- السلوك ص ٣٠٠.

(٢) يقول ابن تيمية (والقول الذي عليه جمهور الناس، وهو الموافق للاثار المنقولة عن السلف. اثبات العصمة من الاصرار على الذنوب مطلقا) السلوك ص ٢٩٣.

(٣) ابن تيمية- السلوك ص ٣٠٠

(٤) ن. م ص ٣٠٤.

(٥) ن. م ص ٣٠١.

(٦) ن. م ص ٢٩٩.

المحبة:

تعددت الآيات والاحاديث التي تتناول محبة الله والرسول صلوات الله عليه مثل قوله تعالى «يحبهم ويحبونه»، «وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»، «وأقسطوا ان الله يحب المقسطين»، «والذين آمنوا أشد حبا لله» وغيرها من الآيات الدالة على محبة الرب لعبده. كذلك الحض على الاعمال التي يحبها الله من الواجبات والمستحبات»[1].

وكما في الصحيحين «والذي نفسي بيده، ولا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب اليه من ولده ووالده والناس أجمعين»، وغيره من الأحاديث التي تحض على محبة صحابته وقرابته[2].

أما الخلة «فهي من كمال المحبة المستغرقة للحب»[3]، فالخلة أخص من مطلق المحبة، هي من كمالها وتخللها المحب يكون المحبوب بها محبوبا لذاته، لا لشيء آخر

ويرى ابن تيمية أن المحبة هي أصل كل عمل ديني[4]، ويؤسس على هذه القاعدة مايراه من اندماج مقامي الخوف والرجاء، ودليله على ذلك أن الراجي يسعى الى نيل مايحبه، والخائف يفر من سبب الخوف لكي يحصل هو أيضا على مايحبه، يقول تعالى: ﴿**أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه**﴾. الآية ٥٧ : سورة الأسراء

يقول ابن تيمية «والحب درجات: أعلاه التتيم، وهو التعبد، وتيم الله: عبد الله». ثم يتطرق في فتاوي أخرى الى موضوع محبة الشيوخ ومتابعتهم- وهو يقصد علاقة المريدين بشيوخهم- فيرى أن محبة الشيوخ المخالفين للشريعة تؤدى إلى الهلاك. وأما محبة أولياء الله المتقين- مثل الخلفاء الراشدين وغيرهم، فان محبة «هؤلاء من أوثق عرى الإيمان، وأعظم حسنات المتقين»[5].

---

(١) ابن تيمية- التحفة العراقية ص ٤٩.
(٢) ن. م ص ٤٨.
(٣) ن. م ص ٥٠.
(٤) ن. م ص ٤٥.
(٥) ابن تيمية- مجموعة الفتاوي جـ ١٨ ص ٣١٥.

كذلك تتسع دائرة المحبة أيضا لتشمل موالاة جميع المؤمنين، ولهذا فان شيخنا ينقد التعصب لشيوخ في الفقه أو الزهد بأعيانهم دون غيرهم[1]، فلكى تتحقق المحبة بمعناها المثالي ينبغي أن تكون خالصة لله تعالى، وبغير ذلك تصبح محبة الأشخاص تبعا للهوى وبغرض تحقيق مآرب خاصة أو ماشابه ذلك.

وعلى أية حال، فإن شرط المحبة التامة هو المتابعة بنص الآية ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم﴾ . ٣١ : ال عمران

واذا كانت عبادة الله تجمع كمال الحب له، وكمال الذل له[2]، فإن هذا الذل الذي يصبح بمثابة الخضوع لله والاستسلام له وحده، يمنح القلب– في نفس الوقت– الحرية في مواجهة غير الله.

وتنبثق هنا السعادة حيث تتحقق في أعلى مراتبها، اذا ماالتقت العلتان اللتان تحركان القلب: أحدهما علة غائية، وهي عبادة الله. والثانية، علة فاعلية، وهي الاستعانة والتوكل. ثم نقرأ للشيخ عبارته الجامعةالاخاذة التى يقول فيها: «فالقلب لا يصلح، ولا يفلح ولا يلتذ، ولا يسر، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه، وحبه، والإنابة إليه»[3] .

من هنا نرى كيف جعل من المحبة دافعا نفسيا قوياً وعنصراً ديناميكيا يحرك المؤمن نحو فعل الخير وتحقيق السعادة، الى جانب نظريته في حرية قلوب المؤمنين، لأنها أصبحت خالية من كل ماسوى الله «فالحرية حرية القلب، والعبوديةعبودية القلب، كما أن الغني غنى النفس»[4].

ويتصل بالمحبةالرغبة النفسية في التقرب الى الله، لأن الذي يحب الله فإنه أيضا يحب التقرب إليه، والمحبة أيضا تقتضى التقرب إلي الله بأداء النوافل بعد الفرائض،

---

(١) ابن تيمية– مجموعة الفتاوي جـ ١٨ ص ٣٢٠.

(٢) ن. م ص ٣٢٧.

(٣) السلوك ص ١٩٤.

(٤) ن. م ص ١٨٦.

والذي يثبت محبة الله لعباده الذين يتقربون إليه حديث النوافل «فحب الله لعبده بحب فعل العبد لما يحبه الله»[1].

والتقرب الذي يعنيه ابن تيمية هو التقرب بأداء الفرائض قبل النوافل- لا كما يظن ابن عربي الذي يصرح في كتابه «الفتوحات المكية» بأن قرب الفرائض يتم بعد قرب الفضائل. «والنوافل تجعل الحق غطاءه وتلك تجعل الحق عينه»[2]، لأنه أقام نتيجة على أصل المذهب في وحدة الوجود، بينما حديث التقرب يناقض مذهبه لأننا نفهم من الحديث «إن التقرب إليه هو المتقرب اليه بل هو غيره»[3].

وليست المحبة الذي صاغها شيخ الإسلام في قالبها الاخروى قاصرة علي مايستتبعها من لذة الرؤية لله في الجنة، و إنما يقيم أيضا من واقع نظريته عن الحب الإلهي جنة أخرى على الارض في الحياة الدنيا، فكلما زاد المرء إيمانا، كلما ذاق حلاوة المحبة فيتحقق له النعيم في الدنيا، وكأنه شبيه بما يتمتع به أهل جنات النعيم، لان «أهل الايمان يجدون بسبب محبتهم لله لرسوله- صلى الله عليه وسلم- من حلاوة الايمان مايناسب هذه المحبة»[4].

وتتضح نظرية الحب الإلهى عند شيخنا في أجل معانيها وأوضح مظاهرها، عندما يستعرض المحبة لله تعالى لذاته، فهو يشرح الحب الإنساني-- أي الحب بين البشر- ويرى أنه لابد أن تتوافر القوة الذاتية التي يدفع بها المرء عن نفسه جاذبية الغير من الناس. ويضرب على ذلك مثلا بحب امرأة العزيز ليوسف، فإن يوسف كان لديه من ذخيرة المحبة لله والإخلاص لله والخشية منه، مامكنه من مغالبة جمال المرأة وحبه لها. فالمحبه اذن- وعكسها الكراهية والخصومة- بين البشر أصلها تحقيق الأغراض أو السعي في الاذى بواسطة الخصوم. فمحبة الأصدقاء للمرء تعود إلى محبة المنافع التي حقق لهم منه حتى يصبح كالعبد لهم «ومن أحب أحدا لغير الله كان ضرر أصدقائه

---

(1) ن. م ١٩٤.

(2) ابن تيمية- جواب أهل العلم والإيمان ص ١٣٢.

(3) ن. م ص ١٣٣.

(4) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ١٦٣.

عليه أعظم من ضـرر أعدائه[1]. أما الخصوم فإنهم يسعون في الأذى والضـرر، ولهذا كانت المحبة في الأمـور الدنيوية قائمة على تحقيق الاغراض، فـقد خلق الله في النفوس حب الغذاء لحفظ الابدان وبقاء الإنسان، وحب النساء لبقاء النوع الانساني عن طريق التناسل، ولكن حب الله يبقى وحده «المحبوب المعبود لذاته الذي لايستحق ذلك غيره»[2].

ويفصل في موضوع المحبة بين الإنسان ذى الارادة، والحيوان الذي لا إرادة له، فمحبة الإنسان- كالرجل مع المرأة- تتم بقوة الجذب بينهما وبسبب «التأثير في المحبوب»[3]. أما الحيوان، فيحب بعضه بعضا بسبب الاحسان اليه، فهو في حقيقة محبة الإحسان، لان النفوس مفطورة على حب من أحسن اليها.

وكذلك الإنسان، يحب الغير بسبب العطاء، أو شد الأزر، فهو في الحقيقة لا يحب شخصا آخر، وانما يحب العطاء- لا المعطى- والنصر لا الناصر «وهذا كله من اتباع ماتهوى الانفس، فإنه لم يحب في الحقيقة إلا مايصل إليه من جلب منفعه أو دفع مضرة»[4].

لهذا ينبغي التفرقة بين «المحبة الاخلاصية» المقترنة بالتوحيد والخالصة لله وحده على متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين المحبة التي تتضمن نوعا من الشرك، وليس أصحابها متابعين للرسول. وقد سجل القرآن للفريق الأول محبتهم لله وحده وماتطوى عليه من جهاد ونية إذ قال تعالى ﴿**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم**﴾ ولهذا أعلنوا براءتهم من الفريق الثاني الذي يشرك بالله ولا تصدر محبته خالصة من قلبه. يقول تعالى ﴿**اذ قالوا لقومهم انا برءاَءُ منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده**﴾ ٤ : الممتحنة

(١) السلوك ص ٦٠٥.

(٢) ن.م ٦٠٧.

(٣) ابن تيمية- السلوك ص ٦٠٩.

(٤) ن. م والصفحة.

كما سجل الكتاب أيضا محبة المؤمن لله عز وجل، ووصفه بأنه أشد حبا له من طلاب المال والرياسة في قوله تعالى ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله﴾ ١٦٥ : البقرة

ويعتز ابن تيمية بكتاب أبي طالب المكي، لانه عرف كيف يعنونه بحيث يمكن الاستدلال من العنوان على تعرفه لطريق التوحيد في المحبة فسمى كتابه «قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد»[1].

وفي مناقشة شيخنا للمتكليمن في مسألة المحبة، يوضح خطأهم، ويستشهد بآراء الصوفية في هذا المجال. إن بعض المتكلمين يرون أن الله لا يحب نفسه، إنما المحبة تتجه إلى طاعته وعبادته، كما أنهم ينكرون حب الله لعباده المؤمنين حيث تعني محبته لعباده عندهم «ارادته للإحسان اليهم وولايتهم»[2]. وهذا التفسير في رأيه له صبغة جهمية لأن أول من أنكر المحبة هو الجهم بن صفوان، بينما تدل نصوص الكتاب والسنةواتفاق السلف ومشايخ الطرق من صوفية المتكلمين أمثال القشيرى والغزالي وأبي طالب المكي[3] أن الله يحب ويحب. وقد يشتط البعض من أرباب الأحوال والمقامات فيغالي في المحبة، ويعبرون عن الوجد بالعبارة المأثورة التي يتناقلونها فيما بينهم فيدعون انهم مايعبدون الله شوقا الى جنته، أو خوفا من ناره، ولكن للنظر اليه والإجلال له تعالى. والخطأ الذي يقع فيه هؤلاء هو انهم يعبدون الله بلا إرادة «وتوهموا أن البشر يعمل بلا ارادة ولا مطلوب ولا محبوب، وهو سوء معرفة بحقيقة الإيمان والدين والآخرة»[4].

أما من أنكر الرؤية في الجنة مثل ابن عقيل والجويني، فقد أخطأ أيضا، لان من المتفق عليه بين سلف الامة ومشايخ الطرق رؤية الله عز وجل في الجنة، ويثبتون تنعم المؤمنين برؤية ربهم «وكلما كان الشيء أحب، كانت اللذة نبيلة أعظم»[5]، واستشهد ابن

---

(١) ن. م ٦١٤.
(٢) ابن تيمية– السلوك ص ٦٩٧.
(٣) ن. م ص ٦٩٨.
(٤) ن. م ٦٩٩.
(٥) ن. م ص ٦٩٦.

تيمية بما قاله الحسن البصري في موضوع الرؤية صلته بالشوق والمحبة «لو علم العابدون بأنهم لايرون ربهم في الآخرة لذابت نفوسهم في الدنيا شوقاً إليه»[1].

ونستطيع- أخيرا- أن نستخلص من أفكار شيخنا التي تدور حول المحبة الإلهية- نظريته الخاصة في الجهاد والعلاقة بينه وبين حب الله.

ان الأصل في الجهاد هو نص الآية حيث يقول تعالى **﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله رسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾** التوبة ٢٤.

وتفسير الآية عند ابن تيمية انها تتضمن الوعيد الشديد لمن يفضل أهله وماله عن الله والرسول والجهاد فأصبح المؤمن الحق هو الذي يجعل محبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والجهاد في سبيله فى المرتبة الاولى[2].

ولا يترك شيخنا نظرية الحب الإلهي إلا ويدعمها بما يجعلها تنبض بمفهوم جديد يضيفه إليها فليست المحبة شعوراً سلبياً ساكناً، لكنها تنطوي على فاعلية وحركة «ومعلوم أن الحب يحرك إرادة القلب، فكلما قويت المحبةفي القلب طلب القلب فعل المحبوبات»[3] ولكى يصل المؤمن الى أبلغ درجات المحبةلابد له من موالاة المحبوب، أى الله تعالى، أى موافقته فى حب ما يحب وبغض ما يغض، وتقبل المشاق فى سبيل تحقيق الأهداف فكما أن محبى الأموال والمناصب يلاقون من الأضرار الكثيرة فى طريقهم الى مآربهم فإن المؤمن- وهو أشد حبا لله- يتقبل أنواعا من المصاعب أشد فى سبيل ارضاء محبوبه. هذه المصاعب التى يلاقى ذروتها فى ميادين الجهاد.

والتعريف الذى ينفرد به شيخنا عن الجهاد، هو أنه« بذل الوسع وهو القدرة فى

---

(١) ن. م ص ٦٩٦ و٦٩٧.

(٢) علم السلوك ص ٧٥١.

(٣) علم السلوك ص ١٩٢.

حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق»[1] كما يضيف إليه في موضوع آخر بما يزيده إيضاحا فيرى أن حقيقة الجهاد هو الاجتهاد فى الحصول على ما يحبه الله فى الإيمان والعمل الصالح، ودفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان.

التوكل:

علمنا أن عماد منهج الشيخ قائم على أن «الموافق للكتاب والسنة الذي عليه سلف الأمة وأئمتها– وهو القول الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول.

والتوكل أيضا من الأعمال القلبية وخواطر النفوس التي تتصل بمحبة اللهو والإخلاص له، والتوكل من المقامات المأمور بها العامة والخاصة على السواء وذلك خلافا لما يتوهمه البعض من تخصيص هذه المقامات للعامة وحدهم لأن التوكل عندهم هو مناضلة عن النفس في طلب القوت فربطوا بين قوت التوكل ومصالح الدنيا بينما المتوكل «يتوكل على الله في صلاح قلبه ودينه»[2].

من هذا يرى ابن تيمية أن التوكل في المسائل الدينية أعظم من التوكل الذي لايطلب به إلا حظوظ الدنيا[3].

وباب التوكل يفضى الى مناقشة موضوع القَدَر الذي ينقسم فيه الشيوخ الى فريقين: أحدهما يرى ان الأمور قد فرغ منها فلا حاجة للدعاء لان المطلوب كان مقدرا، والثاني يذهب إلى الاعتقاد بأن التوكل والدعاء إنما هو عبادة محضة وليس الغرض منه جلب منفعة أو دفع مضرة.

والمشكلة الصعبة التي يعرضها شيخنا السلفي في سياق تناوله لمقام التوكل تدفعه الى استشهاد بالحديث، فهو المعول في هذه القضية التي كانت مثار بحث وتساؤل منذ عهد الرسول صلوات الله عليه.

يعدد الاحاديث الكثيرة المؤيدة للأخذ بالاسباب والتي يتضح منها «أن تقدم العلم

---

(١) علم السلوك ص ١٩٣– ١٩٤.

(٢) التحفة العراقية ص ١١.

(٣) ٥. م المصدر ص ١٣.

والكتاب بالسعيد والشقى لا ينافي أن تكون سعادة هذا بالأعمال الصالحة وشقاوة هذا بالاعمال السيئة»[1] وأن كون الأمور مقدرة لا ينفي ارتباطها بالأسباب المعلقة بها سواء من أفعال العباد وغير أفعالهم»[2].

ويتخذ ابن تيمية من حديثه عن التوكل ذريعة لمهاجمة الصوفية المتواكلين بعنف، لأنهم يرفعون شعار «ينبغي للعبد أن يكون مع الله كالميت بين يدى الغاسل». لان القول بذلك يفضي الى ترك العمل بالأمر والنهي، ويتلاشى الفرق بين الأضداد والقيم، بينما سجل ذلك الكتاب والسنة في كثير من المواضع مثل قوله تعالى ﴿**قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾، وقوله عز وجل ﴿**وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الأحياء ولا الاموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور**﴾ وغير ذلك من الآيات.

أما السنّة فإن الرسول صلوات الله عليه كان ينهى عن الاسترسال مع القدر، ويأمر بأداء الافعال النافعة. ومن هذه الاحاديث مارواه مسلم «المؤمن القوي خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير أحرص على ماينفعك واستعن بالله ولا تعجز وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا لكن قل قدر الله وماشاء فعل، فان لو تفتح عمل الشيطان»[3].

وهذا يظهر اتجاه ابن تيمية في مقاومته للميل نحو التواكل والاستسلام للذين لم يفرقوا بين التوكل والتواكل. وكان يضع نصب عينيه، حينما وقف لهم بالمرصاد وماتؤدي إليه نتائج موقفهم على الاسلام والمسلمين. فقد اختلط الأمر على بعض السالكين حتى صاروا «معاونين على البغي والعدوان للمسلطين في الأرض من أهل الظلم والعلو»[4]. لانهم لم يميزوا بين الأوامر الإلهية أو النبوية وبين القضاء والقدر وإرادة الله العامة.

---

(١) نفس المصدر ص ١٥. (٢) نفس المصدر ص ١٤. (٣) نفس المصدر ص ٢١.

(٤) التحفةالعراقية ص ٢٠ ويقصد بذلك بعض المتعاونين مع التتار اعتقاداً منهم أن حروبهم للمسلمين بقدر الله، فإذا دعوا الى مقاومتهم بدل معاونتهم قالوا: إن هذا من القدر!

فالتوكل اذن بمعناه الصحيح هو الطريق الوسط بين فريقين: أحدهما ينظر الى جانب الأمر والنهي مع الشهادة لله سبحانه بالألوهية ولا يلتفتون إلى جانب القضاء والتوكل وهؤلاء مع حسن نيتهم وقصدهم يغلب عليهم الضعف والخذلان بسبب تركهم للتوكل بالكلية، لأن التوكل من أسباب القوة. ولهذا قال بعض السلف «من سره أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله»[1].

أما القسم الثاني فانه يذهب في الطرف المقابل للفريق الأول- أي يشهد ربوبية الله والافتقار إليه والتوكل عليه دون التفرقة بين الأمر والنهي وبين مايرضى الله وما يبغضه، لذلك فإن كثير من الصوفية من هذا الجانب يعطلون الأمر والنهى، كما أنهم يحتجون بالقدر على الأمر، فيخطئون مثلما فعل المشركون الذين زمهم الله فى قوله تعالى ﴿**لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ**﴾ .

والقسم المحمود بين الفريقين السالفي الذكر هم الذين يستعينون بالله على طاعة ويشهدون أنه إلههم «الذي ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع»[2] وبذلك يحققون قوله تعالى ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾ وقوله ﴿**فاعبده وتوكل عليه**﴾.

الصبر والرضا :

كثيراً مايقترن مقام الصبر بمقام الرضا، فالأول عام ومأمور به في حق كافة المؤمنين من حيث آداء الواجبات وترك المحظورات والصبر على المصائب «وعن اتباع أهواء النفس فيما نهى الله عنه»[3].

ولكن الرضا أخص من الصبر لانه يعني الرضا في كل الاحوال والكف عن الشكوى وقبول النوازل بنفس راضية، وهو مقام لا يقدر على سلوكه الا القلة من أصحاب السلوك.

ولاقتران الصبر بالصلاة في الكتاب يعني- كما يرى ابن تيمية- إن العقيدة الدينية

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤.

(٣) نفس المصدر ص ٢٧.

تستلزم العمل والعمل يتطلب الصبر. والعمل هنا لا يقتصر فقط على آداء الصلاة، وإنما يتعداه إلى الجهاد وطلب العلم وكلها تحتاج الى الصبر الذي عرفه علي بن أبي طالب بقوله «ألا إن الصبر والايمان بمنزلة الرأس من الجسد فاذا انقطع الرأس بان الجسد ثم رفع صوته فقال ألا لا إيمان لمن لا صبر له»(١).

ويذهب شيخنا السلفى في تحليله للصبر إلى القول بأن الصبر عن المعاصي أكبر درجة وأشد معاناة من الصبر علي المصائب، فالاول هو صبر المتقين أولياء الله، ويستشهد في هذا الترجيح بقصة يوسف عليه السلام لان محبته لامرأة العزيز وتفضيله السجن على المعصية أعلى درجة عند الله من صبره على ظلم إخوته، ولهذا عظّمه القرآن لموقفه الاول بقول الله تعالى ﴿**كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين**﴾ ولهذا أيضا قال سهل التسترى «أفعال البر يفعلها البر والفاجر ولا يصبر عن المعاصى إلا صديق»(٢).

أما الرضا فهو «الصبر الجميل» لأنه صبر بلا شكوى(٣) كما أن الرضى ارتقاء من مقام الصبر «لأن الرضا جنة الدنيا ومستراح العابدين وباب الله الأعظم»(٤).

يقول تعالى ﴿ **ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله**﴾، ويفسر ابن تيمية هذه الآية بأنها تتضمن الامر بالرضا والتوكل، أى التوكل قبل وقوع المقدور والرضا به بعد وقوعه»(٥).

وقد مضى بنا الحديث عن مرتبة الصبر الذي عده الخليفة الرابع من سمة المؤمنين جميعا ولكن لصعوبة مقام الرضا ودقة الفارق بينه وبين الصبر اختلف العلماء والمشايخ من أصحاب الإمام أحمد فيم إذا كان الرضا بالقضاء واجب أو مستحب، أى أن الموضوع دخل فى دائرة الأبحاث الفقهية أيضا. فاذا كان واجبا أصبح من أعمال

---

(١) التحفة العراقية ص ٢٨؛
(٢) جواب أهل العلم والايمان ص ٢١.
(٣) السلوك ص ٦٦٦.
(٤) جواب أهل العلم والايمان ص ٢٤.
(٥) التحفة العراقية ص ٢٦

المقتصدين واذا كان مستحبا فيكون حينئذ من أعمال المقربين. ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن عباس «إن استطعت أن تعمل لله بالرضا مع اليقين فافعل فان لم تستطيع فان فى الصبر على ماتكره خيرا كثيرا»(١).

ولئن كان الرضا من أعمال القلوب، إلا أن الحمد هو المعبر عنه، حتى فسر البعض الحمد بالرضا «ونبينا صلى الله عليه وسلم هو صاحب لواء الحمد، وأمته هم الحمادون الذين يحمدون الله على السراء والضراء»(٢).

الفرح والسرور بدل الحزن والهمّ:

يستشهد ابن تيمية بالحسن البصرى كثيرا، ويأتي بنصوص متعددة للبرهنة على آرائه ولكنه اتخذ موقفا مخالفا عند حديثه عن الحزن. وأميل الى القول بأن طابع الحزن على الإمام التابعي الكبير كان موقفا شخصيا محضا، ذلك لأنه وهو العالم الفقيه لاشك قد أحاط بالآيات والأحاديث التي تحض على الصبر والتمسك ولكن تفسير ظاهرة الحزن عنده غلبت تيار الحزن العام الذي جرفه، فقد صاحب مقتل عثمان والفتن بين علي وعائشة وعلي ومعاوية- رضي الله عنهم-، ثم مقتل الحسين وثورات الخوارج، وموقعة الحرة في المدينة، وعاصر الحجاج الثقفي في ذروة جبروته وتعسفه. فربما كان مرد حزنه يرجع إلى الضعف الإنساني الذي تضعضع تحت هذه الضربات المتلاحقة. ومن المحتمل انه رأى العلاج في هذا الموقف. كان يود أن يلفت نظر المسلمين الذين دفعتهم الفتوحات الى الاكثار من الأموال والنهم والإقبال على الدنيا- وكأنه بحزنه الشديد- لا يعود به إلى الضعف الانساني الشخصي المفردي فحسب بل حاول به دعوة بنى أمية الذين انتشوا بانتصارتهم وفرحوا بامتلاكهم زمام الأمور فأراد أن يذكرّهم بمسئوليتهم عن الأحداث السابقة التي كان لهم فيها يد بلا شك، منذ أصبح الملك وأزالوا الخلافة الراشدة!

نستطيع أن نفسر حزنه إذن بأنه موقف خاص ازاء الأحداث من حوله، تشكل

---

(١) التحفة العراقية ص ٢٩.

(٢) التحفة العراقية ص ٢١.

بسبب عاملين، والطبيعة الإنسانية لشخصيته تحت ضربات الموجعة المتلاحقة كما أسلفنا، ثم هو فضلا عن ذلك دعوة الحد من غلواء النشوة والفرح بالدنيا.

إن موقفا كهذا يذكرنا بموقف آخر عكسي– وان كان يفصل نحو ستة قرون– ونقصد به موقف ابن تيمية تجاه الغزو التتاري الذي أعقب الحروب الصليبية، حيث تلاحقت أمواج العداء والتربص بالمسلمين ونزلت بهم النوال، وحفت بهم الكوارث من كل جانب، إنها لم تفعل نفس أثر الاحداث في القرن الاول في نفس شيخ البصرة، ولكنها حفزت فيه روح النضال بينما كانت الأحوال تزداد سوءا، وتدفع الى اليأس والقنوط، وهنا وجه العجب والدرس المستفاد في أحوالنا المعاصرة!

وليس من العسير أن نتصور سبب اختلاف موقف كل منهما. فقد كان الامام التابعي يخشى على المسلمين من مظاهر الزهو ودوافع الإكثار من متع الدنيا في وقت تزدهر فيه أحوالهم فخشى أن يتم ذلك كله على حساب الإسلام الذي عاصر أسلافه الأوائل وراعه الاختلاف بين هؤلاء وأولئك، فأراد أن يذكر الناس من حوله بطريقة السلف في الحياة ونظراتهم للقيم الاسلامية الرفيعة.

أما إذا نظرنا الى الأحوال في عصر ابن تيمية لوجدنا عوامل ضعف المسلمين، وتكالب الصليبيين عليهم ثم استهدافهم للغزو التتاري الكاسح، أدت الى وقوف ابن تيمية مناهضا لكل أسباب الهزيمة– ومنها الاستسلام للحزن وشيوع روح الاستسلام.

إن حزن البصري كان ضروريا لأنه كان المعبر عن اختلاف أحوال المسلمين– وكان دحض ابن تيمية لروح الحزن أمرا لازما لكى لا يدفع الحزن المسلمين الى اليأس والقنوط!

لقد أعلن الشيخ أن سبب الهزائم ترجع ضمن ماترجع إلى إحجام المسلمين عن الجهاد، مستشهدا بالآيات «وقد اخبر تعالى انه من يتولى عن الجهاد بنفسه أو عن الإنفاق في سبيل الله استبدل به»(١). ويعقد المقارنة بين ظروف عصره والهزيمة التي أصابت المسلمين يوم أحد.

---

(١) الفتاوي جـ ١٨ ص ٢٠٢.

أما الحزن– أو مقام الحزن الذي تمسك به الصوفية فقد يؤدى الى انهيار المعنويات والاستسلام لليأس والقنوط مستنكرا موقف كثير من المسلمين الذين يجزعون وينوحون بينما هم مأمورون «بالصبر والتوكل والثبات»[1].

والحق إن الصوفية حاولوا ربط الحزن الذي غرقوا فيه بالسلف الأوائل من البكائين، ولكن الدراسة تثبت أنه لا صلة بينهما فالبكاؤون– كما تذكر المصادر التاريخية– هم الذين لم يقدروا على التحمل في غزوة تبوك، فتولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا على ألا يجدوا ماينفقون– كما تذكر الآية، وهم جميعا اشتركوا في معارك الجهاد لأن الطابع العام وقتئذ هو الجهاد في سبيل الله تعالى وحرص المسلمين على الاشتراك فيه بل أنهم كانوا يخوضون المعارك أملا في تحقيق احدى الحسنيين الشهادة أو الحياة العزيزة الكريمة، فاصطلاح البكائين أطلق أول الأمر على هؤلاء الصحابة الذين وصفتهم الآية وكانوا حريصين على الاستمرار في القتال لولا أعذارهم التي منعتهم وبكوا من أجل ذلك، ولكننا نجد ظاهرة البكاء أخذت تتسع فيما بعد وحاول الصوفية تبرير الاحزان التي غرقوا فيها.

لقد عُرف البكاؤون أيام النبى صلى الله عليه وسلم، وقام كتاب التراجم بالتأريخ لهم– فمنهم سالم بن عمير بن ثابت بن نعمان الذي شهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتوفى في خلافة معاوية[2] ومنهم عبد الرحمن بن كعب المازنى الانصارى الذي شهد بدراً ومات سنة ٢٤هـ.

ولكن المعروف ان البكاء– كتعبير عن التأثير الشديد– لم يعترض عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينه المسلمين عنه فان «ماكان من العين فمن الله تعالى ومن الرحمن وماكان من اليد واللسان فمن الشيطان»[3].

ونجد ظاهرة البكاء تتكرر بصورة عامة حين انتقل الرسول صلوات الله عليه إلى

---

(١) الفتاوي ص ٢٩٥ جـ ١٨.

(٢) ابن عبد البر. الاستيعاب ق ٣ ص ٥٦٧.

(٣) نفس المصدر ص ١٠٥٦.

الرفيق الأعلى. وفي المواقف التي تعود بذاكرة المسلمين الى الوراء أيام حياته. فقد حدث مرة أن أثار أشجانهم بلال مؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم حين أذن لعمر لما دخل الشام فأبكى سامعيه جميعا بما فيهم عمر بن الخطاب[1] ولئن كان البكاء يعبر عن رقة القلب كما قلنا فان هناك فرق بين الانفعال المؤقت الذي يؤدي إلى التعبير عنه بقطرات الدموع، وبين الحزن المقيم الذي يضفي طابع التشاؤم والانقباض النفسي، كما فعل الصوفية المتأخرون خطأ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن من طبعه الحزن- بل العكس- كان متفائلا لا يتطير[2].

لهذا فان ابن تيمية يقاوم مظاهر الاغراق في الحزن لأن الحزن لم يأمر به الله ولا رسول الله صلوات الله عليه[3].

الفناء الصحيح بدلا من فناء الصوفية:

إن أخطر النظريات التي تعرض لها الصوفية وأدخلوها في مقامتهم هي نظرية الفناء أو مقام الفناء. وقد دار حول هذا المقام أصحاب وحدة الوجود وأقاموا عليه مذهبهم كما جذب اهتمام أهل السنة من الصوفية وأمعنوا النظر فيه وتحليله، واستخدموا اصطلاحات الجمع والفرق والسكر.. الخ ولم يفت بعض الدارسين للتصوف الإسلامي من المستشرقين إيجاد العلاقة بينه وبين النرفانا الهندي أثناء عرضهم لمنهج التأثير والتأثر.

وفرضت هذه الخواطر النفسية العميقة نفسها على علماء الإسلام، كما لم يجد شيخنا السلفي مناصا من تحليلها ودراستها. إنه لم يحاول إيجاد الصلة بين الفناء وبين الآيات القرآنية، كما فعل مثلا الصوفي السلفي الهروي الأنصاري، ولم يسلك طريقة الغزالي أيضا ولكنه وضع نصب عينيه تطبيق قاعدته المنهجية المعروفة عنده- أي المطابقة بين النصوص وبين الموضوع الذي هو بصدد دراسته مستخدما معلوماته الوفيرة

---

(١) الاستيعاب ص ١٨١.

(٢) ابن عبد البر. الاستيعاب ق ١ ص ١٨٥.

(٣) ابن تيمية. كتاب علم السلوك ص ١٦.

فى التاريخ واطلاعها الواسع على المصادر المختلفة .

فمن الناحية التاريخية– عند المقارنة بالسلف الصالح– فان أكابر الأولياء كأبى بكر وعمر والمهاجرين والأنصار لم يقعوا في الفناء الذي أختلط معناه عند الصوفية المتأخرين ويغني به مقام الفناء الذى يحدث في غيبة العقل بحيث لا يميز الصوفي بين مايرد على القلب من أحوال الايمان ويضطرب في تمييزه «يظن أنه هو محبوبه»[1].

وعلى هذا فإن عصر الصحابة كان خاليا من أحاسيس وخواطر الغثيان أو الصعق أو السكر أو الفناء أو الوله أو الجنون– وهنا نرى ابن تيمية لا يتقيد بالفروق الدقيقة لكل من هذه الاحوال والمقامات على حدة التي وضعها أهل التصوف. ويرجع نشأة هذه الظواهر الى بعض التابعين من عباد البصرة «فانه كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن. ومنهم من يموت كأبي جهير الضرير. وزراره بن قاضى البصرة»[2].

وهذا الفناء في مدلوله كما يرى شيخنا– ينبغي أن يوجه الباحث الى إنه ليس دليلا علي كمال المحبة قوة درجات اليقين والإيمان لأنه لو كان كذلك لعرفناه عند الصحابة فضلا عمن فوقهم من الأنبياء[3].

ويقسم ابن تيمية الفناءالى ثلاث درجات، أو أنواع:

الإول: وهو «الفناء عن ارادة ماسوى الله» بحيث لا يحب ولا يعبد إلا الله كما لايتوكل إلا عليه عز وجل. هذا في علاقة العبد بربه. وكذلك في توافقه مع محبة الله لمخلوقاته فيحب منها مايحبه الله ويبغض مايبغضه «فكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه»[4] هذه المرتبة للفناء تحقق عند الأنبيا والأولياء الكاملين.

---

(١) السلوك ص ٢١٩.

(٢) السلوك. ص ٢٢٠ (زرارة بن أوفى قاضي البصرة: كان على قضاء البصرة. من العباد مات قبل ابن سيرين في أول قدوم الحجاج العراق فى ولاية عبد الملك بن مروان وذلك أنه أمهم بالبصرة في مسجد بنى قشير صلاة الغداء فلما بلغ «فاذا نقرفي الناقور» خر ميتا. المصدر: ابن حيان. مشاهير علماء الامصار ٩٥– ٩٦.

(٣) السلوك ص ٢٢٠.

(٤) السلوك. ص ٢١٨.

الثاني: فهو «الفناء عن شهود السوى» وسببه هو انجذاب كثير من السالكين الى ذكر الله، وعبادته، ومحبته، فلا يشهدون ولا يشعرون بغير الله، بحيث يتفق مع حالة أم موسى عليه السلام، حيث فرغ قلبها الا من ذكر موسى كما يقول تعالى ﴿**وأصبح فؤاد أم موسى فارغا إن كادت لتبدى به لولا ان ربطنا علي قلبها**﴾ وهكذا يستغرق صاحب الفناء من هذه الدرجة بدافع الحب أو الخوف أو الطلب فإذا زاد في انجذاب قلبه واستغراقه أصبح غائبا «بمشهوده عن شهوده وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته حتى يفنى من لم يكن- وهي المخلوقات- ويبقى من لم يزل، وهو الرب تعالي المنفرد بالخلود والبقاء»[1].

وتصبح العلاقة عكسية بين قوة الجذب والوجد وبين صاحب هذه الدرجة من الفناء فيضعف إذا قويت ويزداد ضعفا كلما قويت درجة فنائه حتى يضطرب تمييزه فلا يفرق بين نفسه وبين محبوبه. ويمكن تصور هذا المعنى الذي يريد الشيخ تصويره اذا ما افترضنا رجلا ألقى بنفسه في اليم ففعل محبه مثله فلما سأله عن السبب أجاب «غبت بك عني فظننت إنك انى»[2]. هذا النوع من الفناء للقاصدين من الأولياء الصالحين.

بقي النوع الاخير من الفناء الذي يرى الشيخ بأنه بالواقعين في الحلول والاتحادلانهم لا يفرقون بين الرب والعبد.

ومعنى الفناء عندهم هو رؤيتهم الله هو الوجود «وإنه لا وجود لسواه، ولا به ولا بغيره»[3] والفرق بين أصحاب وحدة الوجودالذين يتمسكون بالفناء بهذه المرتبة وبين الشيوخ المتقين في قول أحدهم «مارأى غير الله أولا أنظرإلى غير الله ونحو ذلك»[4] فإنهم باستغراقهم في عبوديتهم لله تعالى لا يرون خالقا ولا مدبرا غيره وتفرغ قلوبهم من المخلوقات سواء بالحب لها أو الخوف منها أو الرجاء فيها، بل أنهم أيضا لا ينظرون

---

(١) السلوك ص ٢١٩.

(٢) السلوك. ص ٢١٩.

(٣) السلوك. ص ٣٤٢.

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٢.

إلى المخلوقات جميعا إلاّ بنور الله فترى أحدهم «بالحق يسمع وبالحق يبصر وبالحق ينطق وبالحق يمشي»(١) ولهذا فإن قلوبهم هي حقا قلوب المسلمين الحنفاء الموحدين وليس مرادهم- كما يزعم الحلوليون وأصحاب وحدة الوجود من أن مايرونه بأعينهم من المخلوقات هو رب السموات والأرض(٢).

إن التعريف الصحيح إذن للفناء، وهو الذي يستخرجه من قوله تعالى ﴿إلاّ من أتى الله بقلب سليم﴾ فهو القلب السليم مما سوى الله، أو عبادة الله، أو إرادة الله، أو محبة الله وهي جميعا عند ابن تيمية ذات معنى واحد»(٣).

الاذكار الصحيحة:

من الواضح أن شيخنا عندما يعرض لآرائه في التصوف، يحرص على التفرقة بين ماجاءت به السنةوبين مايدخل في نطاق البدع.

ولئن دل الكتاب والسنة وآثار السلف على أن ذكر الله ودعائه توضع في مرتبة سائر العبادات فانه ينبغي الاعتماد على الحديث الصحيح «أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من القرآن- سبحان الله والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر لا يضرك بأيهن بدأت»(٤). يقول ابن تيمية «وأقل ذلك أن يلازم العبد الاذكار المأثورة عن معلم الخير وإمام المتقين صلى الله عليه وسلم»(٥).

وأتت النصوص القرآنية أيضا بالذكر تام مفيد- لا بالاسم المفرد.

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٢.

(٢) نفس المصدر. ص ٢٢٣.

(٣) نفس المصدر ص ٢١٩.

(*) ومن الملاحظ أنه يعتمد كأحد المراجع الذي يستند اليها على كتاب (كتاب الذكر) لابن أبي الدنيا و(عمل اليوم والليلة). لابن السني ٢٨٠- ٣٦٤هـ وقدسبقه النووي في كتاب (الاذكار). ولابن تيمية كتاب (الكلم الطيب في أذكار النبي ﷺ) ولتلميذه ابن القيم كتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب) وكل هذه الكتب تلتزم بنفس المنهج من حيث التقيد بالاذكار التي كان يرددها الرسول ص، وعلمها لصحابته. إن ظهور هذه المؤلفات التي تتقيد بالسنة كان بمثابة حركة رد فعل لما نشره الصوفية من أذكار.

(٤) نفس المصدر ص ٥٥٣.

(٥) ابن تيمية- السلوك ص ٦٦٠.

فالمعنى الاول مثل ﴿ تبارك الذي بيده الملك ﴾، ﴿ سبح لله مافي السموات والارض ﴾، ﴿تبارك الذى نزل الفرقان﴾ .

ولكن الذكر بالإسم المفرد الذي لهج به بعض المتأخرين غير مشروع في كتاب أو سنة أو أحد من السلف.

ولكن الشيخ يدافع عن «الشبلي» الذي كان مغلوبا في حاله الذي كان يردد فيها «الله، الله» إذا كان يخشى اذا مانطق بالشهادة أن يموت بين النفي والاثبات[1] اذا كان يصاب بأحوال الجنون ويوضع بسببها بالمارستان أحيانا ولكنه لا يجوز الاقتداء بالشبلى لما غلب عليه من قوة الوجد وغلبة الحال عليه. كذلك له عبارات من هذا القبيل يعذر عنه ويؤجر عليها. فالصحيح أنه حتى مع إفتراض موته لفظى النفى والإثبات فإن العبرة بالنية.

وأورد ابن تيمية الشبهة التى التبس بسببها على بعض الصوفية معنى الآية التي يتخذونها ذريعة لترديد الاسم المفرد في قول تعالى : «قل : الله ثم ذرهم» فان تفسير الآية القرآنية بتمامهاهي أن:

الله أنزل الكتاب الذي جاءبه موسى، فهذا كلام تام وجملة اسمية مركبة من مبتدأ وخبر، وحذف الخبر منها لدلالة السؤال على الجواب[2].

أما تكرار لاسم المفرد «الله» فانه لا يعبر عن الإيمان، لأن أهل الملل والنحل على اختلاف معتقداتهم، وليس المسلمين وحدهم- يذكرون الاسم مفردا، ولا يضمرون بذلك التوحيد الاقرار بالله، والدليل القوي علي عدم مشروعية ذكر الإسم المجرد انه «لا يحصل بذلك امتثال أمر ولا حل صيد ولا ذبيحة ولا غير ذلك»[3].

والغالب على طريقة معالجة الشيخ السلفى على هذا الموضوع هو اتخاذ موقف المجادل مع الصوفية لبيان خطئهم ثم يذهب إلى بعد من هذا لأنه يحس خطورة ترديد الاسم المفرد الذي يقال بكلمات أخرى مثل «هو» أو «إلا هو الا هو» لأن معناه غامض

---

(١) السلوك ص ٥٥٧. (٢) السلوك ص ٥٥٩.

(٣) السلوك ص٥٦٢.

ويحتمل عدة دلالات، بل قد يقصد مردده الوجود المطلق «ويسرى في قلبه وحدة الوجود»[1] .

ويوسع الشيخ دائرة ذكر الله تعالى، فهي ليست قاصرة على الأذكار التقليدية، فيقول «ثم يعلم، ان كل ماتكلم به اللسان، وتصوره القلب، مما يقرب إلى الله من تعلم علم وتعليمه، وأمر بمعروف ونهى عن منكر فهو من ذكر الله»[2].

كيف تتحقق السعادة؟

ان من السمات البارزة لتفسير شيخنا الوجداني للنصوص، هو تأكيده للهيمنه الإلهية.. من هنا تنبثق نظرية السعادة عنده فيقول «إن سعادة العبد في كمال افتقاره إلى ربه واحتياجه إليه»[3] إذ لما كانت حقيقة العبد قلبه وروحه فانه لاصلاح لها إلا «بإلهها وهو الله الذي لا إله إلا هو فلا تطمئن في الدنيا إلا بذكره، وهي كادحة اليه كدحا فملاقيته ولابد لها من لقائه ولا صلاح لها إلا بلقائه»[4].

ويصبح مصدر السرور الدائم هو الإيمان بالله تعالى، أما السرور بغير الله فلا يدوم لأنه ينتقل من شخص الى شخص، كما يتحول السرور أحيانا إلى مصدر للأذى والضرر تبعا للعلاقات بين الناس. أما الإيمان بالله ومحبته، وإجلاله، فهو مصدر غذاء الانسان وقوته، ويلحق بالإيمان العبادة والعمل الصالح، ويتعرض ابن تيمية لرأى المعتزلة القائل بأن العبادة تكليف ومشقة، أو أنها تخالف مقصودالقلب بغرض الامتحان والاختبار أو لأنها تصبح سببا للأجر، ويرفض فكرة المشقةوالتكليف مبرهنا على ذلك بالآيات القرآنية وكلام السلف، وهي كلها لا تصف الايمان والعمل الصالح بأنه تكليف، بل العكس، فان التكليف الوارد بالآيات ورد في موضع النفي كقوله تعالى **﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ ﴿لا تكلف إلا نفسك﴾ ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ماأتاها﴾**، وتفسيره لهذه الآيات، وإنه وان تضمنت التكليف إلا أن هذا التكليف بقدر

---

(١) السلوك ص ٥٦٥.

(٢) السلوك ص ٦٦١.

(٣) ابن تيمية. مجموعة فتاوى جـ ١ ص ٥٠.

(٤) نفس المصدر. ص ٢٦.

الوسع والاستطاعة «لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفا»[1].

وهذا فإن الشيخ في عرضه لمبحث السعادة، يجعل السعادة في قمتها تتمثل في تحقيق العبودية التامة لله عز وجل واعتبار الشريعة- وهي هنا بمعنى العبادات والأعمال الصالحة- مصدرا لها فان «غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات الأرواح، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة اليه، وذكره، وتوجه الوجه اليه، فهو الإله الحق الذي تطمئن اليه القلوب»[2].

معنى هذا في رأيه، أن يعبد الله ويحب لذاته، لا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، لأن هذا النوع الثاني من الحب يتعلق بتحقيق غرض، فاذا تسامى العبد في تحقيق نوعية هذه المحبة بحيث تصبح لله وحده، أصبح بوسعه تحمل المشاق والآلام التي يكابدها، لأنه يعانيها في سبيل خالقه- تعالى- الذي يحبه لذاته فحسب متقبلا برحابه صدر مايصادفه من ألوان الجهد- لا التي يصبر عليها ايمانا منه بالمشيئة الإلهية الكونية، كأنواع المصائب من أمراض وكوارث وغيرها فحسب- بل إنه يسعى بنفسه في ميادين محفوفة بأنواع من الصعوبات يجتازها العبد الذي يبتغى السعادة بإرادته واختياره، كطلب العلم، والجهاد، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذا التصور للسعادة قد تحقق للشيخ نفسه، إذا حول كل أنواع المشقة التي لاقاها من خصومه من اضطهاد وسجن ووضعها في هذا النسق النظري، فأسقط من حسابه تصور السعادة كمرادفة للمتع الحسية- أو حتى النفسية- بل أضاف جديدا إذ أن السعادة في نظره- وتطبيقا لنظرته الخاصة- تتحقق بالايمان بالله عز وجل والعمل في سبيله.

مما تقدم يمكن تفسير قوله عندما سجن «إن سجني خلوة، وقتلي شهادة»[3] وقوله

---

(١) نفس المصدر ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع ص ٢٦.

(٣) من مقدمة محنة شيخ الاسلام ابن تيمية ص ١.

«ان في الدنيا جنة لن يدخل جنة الآخرة من لم يدخلها»[1]، ويعني بذلك خلجات القلب المغتبط بالايمان!

***

وبعد، فقد رأينا مماسبق كيف انفرد ابن تيمية في شرحه للنصوص بعدة خصائص، منها ماتجده في هذا المزج الفريد بين النص والعقل. ثم عرضه للمضمون الوجداني للإسلام مستخدما النصوص دون أن يسلك هو نفسه طريق الصوفية، فلم يتخذ موقفا سابقا باختياره للتصوف منهجا- كما فعل الغزالى مثلا- فظل محتفظا لنفسه بحق المناقشة والنقد. وبينما نجد الغزالي يدافع عن قضية التصوف- لأنه هو نفسه اتخذ الطريق الصوفي سبيلا للتوصل إلى اليقين ومعرفة الله- فإن شيخنا السلفي لم يلتزم بمنهج الصوفية بل عده ليس كافيا للتوصل الى اليقين. وهنا برزت نظريته عن ضرورة اقتران النظر بالعمل ما مر بنا عندما استعرضنا موقفه ازاء المتكلمين. وهذا يرجع الى نظريته عن المعادلة والموازنة»، التي استطاع بها أن يعرف الجوانب الصحيحة في الاراء والمذاهب، فيأخذ بها ويلفظ الخاطيء منها، فهو أذن لا يدافع عن رأي خاص، أو يتخذ موقفاً شخصيا، وانما يسترشد بالبراهين والأدلة من واقع الكتاب والسنة ثم آراء الإسلام على مدى العصور- فقائهم ومحدثيهم، بل متكلميهم أيضا.

ولهذا فقد أطل شيخنا علي التراث الإسلامي بفكر واع، وقلب متفتح وروح مخلصه فجاء نتاجه فريدا في نوعه. والا فكيف نفسر تحليقه في أجواء «الروح» وغوصه في أعماق «الوجدان» وانتقاله في رحاب الصور القرآنية الرائعة الجمال، التي تتناول الإخلاص والمحبة واليقين، وغيرها من المعانى التي تستأثربنفس الشيخ، وتجعل روحه أكثر شفافية بحيث تطغى على الجوانب التي عرفها عنه الباحثون، وأقرها له المؤيدون والخصوم، ونعنى بها نبوغه في علوم الحديث، والفقه، والتفسير، وغيرها من نواحى الفكر الاسلامى..

---

(١) ابن القيم. مدارج السالكين جـ ١ ص ٤٥٤.

(وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية- قدس الله روحه- يقول: ان في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الاخرة).

خاتمة :

من هذا نستخلص أن ابن تيمية اتخذ موقف المؤيد للاتجاه الروحي في الإسلام، ولم ينكر هذه المعاني العميقةالتي أرشدنا اليها في الكتاب والسنة، وأن من يقرأ له هذه التفسيرات الذوقية للنصوص القرآنية يراه شبيها بالصوفى الذي يتدرج في أحواله ومقاماته.

ولكن ليس معنى هذا أن نعد ابن تيمية من الصوفية فإن هذا أبعد مايمكن عن الحقيقة. كل ماهنالك أنه تأثر بالتيار الصوفي العنيف حوله، ولما حاول أن ينأى عن صوفية وحدة الوجود ويتحدث عن مارآه من مآخذ في التصوف السني، واضطره ذلك إلى الخوض في الموضوع بأسلوب القوم فظهرت هذه النزعة في كتاباته.

وقد نأخذ على شيخنا أنه لم يستطع التخلص من تأثير الصوفية، وكان الاجدر به انكار التصوف بكافة مظاهره، ومختلف أشكاله إنكارا تاما، لأنه في حديثه عن نشأته وتطوره، أقرنه بالبدع، شأنه شأن علم الكلام، الذي كره السلف الخوض فيه. فكيف يعده ابن تيمية من قبيل البدع ثم يعود فيتحدث في هذه الموضوعات التي خاض فيها الصوفية، وكأنه يوافقهم على نظرياتهم، ولا سيما وانه أقر جانب التصوف الذي سماه بالتصوف المشروع؟

إننا أمام هذه التساؤلات نرى أن التفسير الذي يمكن قبوله هو أنه بدراسته العميقة للآيات القرآنية والأحاديث، لم ينكر أنها تتضمن هذه الاتجاهات الوجدانية لا سيما أننا نلاحظ تقديمه القرآن كدليل للنظر والسلوك

ويتضح نظرته للصفات الإلهية، أنه أقام استدلالاتها العقلية على أساس القرآن، وقرن فيه بين منهجى النظار وأهل الإرادةلأنه لا ينبغي في رأيه أن ينفك أحدهما عن الآخر.

انه لم ينكر التصوف في عصره كمنهج للتصفية والتقرب إلى الله إذا مااتفق مع المشروع، ولهذا استهوته نظريات أهل السنة والجماعة التي خلت من شوائب الحلول والوحدة.

يمكن القول إذن بأنه رأى الاتجاه الصوفى من حوله قد استأثر باهتمام المسلمين

وسيطر على شيـوخهـم والجماهير الغفـيرة منهـم فأراد أن ينبه الى العناصر الاجنبـية فيه، وأن يقيم بدلا منه منهجا للتفسير الوجداني يتطابق مع الأصول الاسلامية. وقد نجح ابن تيمية في أداء هذا الدور.

تم بحمد الله وتوفيقه

المراجع

(أ)

- الإسلام بين أمسه وغده - د. محمود قاسم.
- الأنساب - السمعاني.
- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث - مالك بن نبي.
- الإسلام على مفترق الطرق - محمد أسد.
- الأسماء والصفات للبيهقي.
- ابن تيمية ليس سلفيا - محمد عويس.
- الإسلام والغرب- روم لاندو ترجمة منير البعلبكي - دار العلم للملايين- بيروت ١٩٦٢ م.
- أصالة الفكر العربي الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي - أنور الجندي.
- ابن عربى - آسين بلاسيون.
- اربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة - على بن سليمان آل يوسف.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة - ابن الاثير ط جمعية المعارف.
- ابن تيمية المصلح الاجتماعي - أحمد الغسيري.
- الإسلام والحضارة - محمد كردي علي.
- ابن تيمية - عبد العزيز الراعي.
- أحمد بن حنبل والمحنة - ولتر باتون.

(ب)

- البداية والنهاية - ابن كثير.
- الابانة- أبو الحسن الأشعري.
- بغية المرتاد - ابن تيمية.
- بيان صحيح المنقول وصريح المعقول- ابن تيمية.

(ت)

- تأويل مختلف الحديث - ابن تيمية.
- التعريف بابن تيمية- الشيخ محمد أبو زهرة.
- تاريخ الدولة العباسية - د. جمال الدين الشيال.
- التحفة العراقية - ابن تيمية.
- التلويحات اللوحية والعرشية - السهروردي.
- ترجمان الأشواق - ابن عربي.
- التوسل والوسيلة - ابن تيمية تحقيق محي الدين شاهين ط المطبعة المنيرية ١٣٧٣هـ.
- تهذيب الاسماء واللغات- النووى.
- تفسير القرطبي ط الشعب.
- تهذيب التهذيب- ابن حجر العسقلاني.
- تاريخ ابن عساكر- ابن عساكر.
- تفسير الطبري- ابن جرير الطبري.
- التلمود- شمعون يوسف مويال - ط العرب بالقاهرة ١٩٠٩م.
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - د . زكي مبارك.
- تاريخ اليعقوبي - اليعقوبي.
- تلبيس إبليس- ابن الجوزي.
- توحيد الألوهية - ابن تيمية.
- التصوف - ابن تيمية.
- تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي.
- تاريخ الدول العربية - فلهوزن.
- التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذى.
- تاريخ الفلسفة - ديبور.

- تاريخ الأدب في ايران - براون.
- تذكرة الحفاظ - الذهبي.
- التنبيه والاشراف - السعودي.
- تجارب الأمم - ابن مسكويه.

(ث)

- الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط - د. سارطون.
- الآثار الباقية - البيروني.

(ج)

- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - ابن تيمية.
- جامع بيان العلم وفضله - ابن عبد البر القرطبي.
- جامع العلوم والحكم - ابن رجب.
- الجرح والتعديل - أبو حاتم الرازي ط الهند ١٣٧١ = ١٩٥٢م.
- جلاء العينين في محاكمة الاحمدين - ابن لوسى.

(ح)

- احياء علوم الدين - الغزالي.
- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية - الشيخ محمد بهجة البيطار.
- الحيدة - عبد العزيز المكي.
- الحضارة الإسلامية - فون كريمر.
- الحسن البصري - د. احسان عباس.
- حلية الأولياء - أبو نعيم.
- الحضارة الاسلامية - المودودي.

(خ)

- الخطط - للمقريزي.
- خطط الكوفة - ماسنيون.

- خلق أفعال العباد - البخاري ط دلهى الهند ١٣٠٧هـ.

(د)

- دائرة المعارف الإسلامية - ماسنيون.
- الدولة عند ابن تيمية - محمد المبارك.
- الدراسات العربية والاسلامية في جامعات ألمانيا - رودي بارت- ترجمة : مصطفى ماهر.
- دائرة المعارف الإسلامية - لاوست.

(ذ)

- الأذكار - للنووي.

(ر)

- الرسالة العرشية - ابن تيمية.
- رجوع الغزالى إلى اليقين - د. عمر فروخ
- رسالة روح القدس - ابن عربي.
- رحلة ابن بطوطه - المطبعة الازهرية.
- الرد على الجهمية- الدارمي.
- الرعاية - الحارث المحاسبي
- رياض الصالحين- النووي.
- روح الحضارة العربية - هانز شيدر - ترجمة د. عبد الرحمن بدوى
- الرد على المنطقيين - ابن تيمية.
- الرسالة القشيرية- الإمام القشيري.

(ز)

- الزهد - أحمد ابن حنبل.
- زغل العلم - الذهبي - مارس ١٩٥٦.

(س)

- سير أعلام النبلاء - الذهبي - مخطوط.
- السلوك - ابن تيمية.
- السياسة الشرعية- ابن تيمية
- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - د . مصطفى السباعي.
- الاستيعاب - ابن عبد البر.
- سيرة ابن هشام - طـ بولاق ١٢٩٥هـ.
- سيرة عمر بن عبد العزيز - أبو محمد ابن الحكم.
- سفيان الثوري - د . عبد الحليم محمود.

(ش)

- شخصيات قلقة في الإسلام- عبد الرحمن بدوي.
- شطحات الصوفية- د . عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة ١٩٤٦م.
- شرح العقيدة الأصفهانية - ابن تيمية.
- شرح الأربعين النووية - النووي.
- شذرات الذهب - ابن العماد.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل - ابن خلدون.
- شرح صحيح مسلم - النووي.

(ص)

- صون المنطق - السيوطي.
- صفة الصفوة - ابن الجوزي.
- الصارم المسلول - ابن تيمية.
- الصوفية والفقراء - ابن تيمية.
- الصوفية في الإسلام - نكلسون - ترجمة شربية.
- صحة أصول مذهب أهل المدينة - ابن تيمية.

- صون المنطق والكلام- السيوطي تحقيق د. النشار ط الخانجى ١٣٦٦هـ= ١٩٤٧م.
- الصلة بين التصوف والتشيع - د . كامل الشيبي.

(ض)

- ضحى الإسلام - أحمد أمين.

(ط)

- طبقات الحنابلة - أبو يعلى.
- الطبقات الكبرى - ابن سعد.
- الطواسين - الحلاج

(ع)

- ظهور الإسلام - أحمد أمين ط ١٩٥٥ م. مناهج
- الظاهرة القرآنية - مالك بن نبى.

(ع)

- العواصم من القواصم - أبو بكر ابن العربي
- العلو للعلى الغفار - الذهبي.
- اعترافات الغزالي - د. البقري.
- عمل اليوم والليلة - ابن السني.
- الاعتصام - الشاطبي.
- العقيدة الحمودية - ابن تيمية.
- العقد الفريد - ابن عبد ربه.
- العقود الدرية - محمد ابن عبد الهادي.
- العقيدة والشريعة - جولد تسهير.
- عيون الأخبار - ابن قتيبة.
- العقل ومجاله عند ابن تيمية - محمد دكروري.

- عدة الصابرين - ابن القيم.
- العهد العتيق - ط لندن ١٦٦م على النسخة المطبوعة بروما ١٦٧١م

(غ)

- الغزالى الفليسوف - د. ابراهيم بيومي مدكور.
- الغزالي والمصادر اليونانية (مهرجان الغزالي).
- الغزالي - كارديفو.
- غاية الأماني في الرد على النبهاني - أبو المعالي السلامي.

(ف)

- فضائح الباطنية - الغزالي.
- فيصل التفرقة - الغزالي.
- الفتوحات المكية - محي الدين بن عربي.
- فصوص الحكم - ابن عربي.
- فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي - د . توفيق الطويل.
- الفصول في اختصار سيرة الرسول - مطبعة العلوم ١٣٥٧هـ.
- الفتوى الحموية - ابن تيمية.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان- ابن تيمية.
- الفهرست - ابن النديم.
- الفكر الاسلامي الحديث - محمد البهي.
- الفصل - ابن حزم.
- الفرق بين الفرق - البغدادي.

(ق)

- القول في ترجمة شيخ الإسلام- صفي الدين الحنفي.
- قوت القلوب - أبو طالب المكي.
- قصة الحضارة - ديورانت.

(ك)

– الكامل في التاريخ – ابن الاثير.
– كشف الخفاء ومزيل الإلباس – العجلونى.
– كتاب البيان – الباقلاني.
– كتاب الذكر – ابن أبي الدنيا.
– الكلم الطيب – في اذكار النبي ﷺ – ابن تيمية.

(ل)

– اللمع في تحقيق باحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد – الحلبي.
– لطائف المعارف – ابن رجب.
– اللمع – الطوسى.

(م)

– مشكلة الجبر والاختيار ورأي ابن تيمية – محمد اسماعيل عبده.
– معيار العلم – الغزالي.
– معراج السالكين الغزالي.
– ميزان العمل – الغزالي.
– المضنون به على غير أهله – الغزالي.
– محى الدين ابن عربي وغلاة التصوف – عباس العزاوي من الكتاب التذكاري.
– منهاج السنة – ابن تيمية.
– المنهج الأحمد – العليمي.
– مناقب الإمام أحمد – ابن الجوزي.
– المنقذ من الضلال – الدكتور عبد الحليم محمود.
– مناهج البحث عند مفكري الإسلام – د. على سامي النشار.
– الملل والنحل – الشرستاني.
– مدراج السالكين – ابن القيم.

- مجموع الرسائل والمسائل - ابن تيمية.
- مرآة الزمان - سبط ابن الجوزي.
- مشاهير علماء الأمصار - ابن حبان.
- ميزان الاعتدال - الذهبي.
- مروج الذهب- المسعودي.
- مذهب أهل المدينة- ابن تيمية.
- مختصر طبقات الحنابلة- النابلسي.
- المنتظم - ابن الجوزي.
- محنة الشيخ - الذهبي.

(ن)

- نقض المنطق - ابن تيمية.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - د . على سامى النشار.
- نظرات في تاريخ الإسلام- دوزى.
- النبأ العظيم - محمد عبد الله دراز.
- إنشاء الدوائر - ابن عربي.
- النشأة العلمية عند ابن تيمية - لاوست
- النبوات - ابن تيمية.

(هـ)

- هياكل النور- السهرودي.

(و)

- الوابل الصيب من الكلام الطيب - ابن القيم.
- الورع - أحمد ابن حنبل.
- الوحي المحمدي - محمد رشيد رضا.
- وجهة الاسلام- ماسينيون.

الفهرس

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع | الصفحة

* **الفصل الرابع :**

الاتجاهات الروحية لابن تيمية

❁ هـذا الكتـاب :

❁ عني هذا الكتـاب بعـرض أهم القضـايا التى أثارتهـا الصـوفيـة منذ ظهـور التـصوف بأدواره المتـعاقـبة ومـذاهبه المتبـاينـة . فقـد ناقش المذاهب الغاليـة كالحلول والإشراق ووحدة الوجود ..

ذلك اتضح تمييزه بين « مشايخ أهل الكتاب والسنة » وهم من أطلق عليهم ابن تيميه « صـوفيه أهل العلم والإيمان » وبين من سماهم « صـوفية الملاحدة الفلاسفة » ...

❁ ولم يكن موقف ابن تيمـية وليد الهوى ، ولم يصدر من فـراغ انما دفعه الى ذلك حرصه الشديد على تنقية العـقائد والعبادات مما طرأ عليها من بدع في الأقوال والأعمـال ، التزاما بمنهجـه الدقيق القائم على توافق الأدلة الشـرعية مع الأدلة العقلية .

❁ ومع عرض نقد ابن تيمية للصوفية المبتدعة الموقف النقدى لابن تيمية حرص المؤلف على إبراز الاتجـاهات الأخـلاقيـة والوجـدانية عند شـيخ الإسـلام وتفـسيـره الذي صحح به مـذاهب الصـوفيـة على اختـلاف هذه المذاهب مبرزا بصفة خاصة تعريفـاته للاحوال والمقامات والأذواق والمواجيد وغيرها مما يندرج تحت أعمال القلوب ، وهى في رأيه من لوازم العبادات .

